AGAMA & BUDAYA
NUSANTARA
PASCA KRISTENISASI

Editor
Izak Y.M. Lattu & Tedi Kholiludin

eLSA Press

www.elsaonline.com

voice of the voiceless

AGAMA & BUDAYA NUSANTARA PASCA KRISTENISASI

eLSA Press

Undang Undang Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Perubahan atas
Undang Undang Nomor 12 Tahun 1997 Pasal 44 Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Editor:

Izak Y.M. Lattu & Tedi Kholiludin

AGAMA & BUDAYA NUSANTARA PASCA KRISTENISASI

eLSA Press

Agama & Budaya Nusantara Pasca Kristenisasi
© Copyright Nusantara Institute

ISBN: 978-602-6418-68-5

Editor : Izak Y.M. Lattu & Tedi Kholiludin
Desain Cover dan Isi : Abdus Salam
Sumber Foto Cover : wereldculturen.nl

Cetakan Pertama, Desember 2020

Penerbit:
Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA)Press
Perumahan Bukit Walisongo Permai, Jl. Sunan Ampel Blok V No. 11
Tambakaji- Ngaliyan-Semarang 50185 Telp. (024)7627587
CP: 082134000213 (Admin), E-mail: elsa_smg@yahoo.co.id
Website: www.elsaonline.com

© Hak pengarang dan penerbit dilindungi undang-undang No. 28 Tahun 2014. Dilarang memproduksi sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Kata Pengantar

Dinamika Pertemuan Kekristenan dan Budaya Nusantara

Ketika menulis pengantar ini saya sedang membimbing mahasiswa yang menulis tugas akhir tentang Wayang dalam Liturgi Kristen Jawa dan Teologi Burung Enggan dalam mitos Masyarakat Dayak. Dua tulisan ini adalah arus baru dalam relasi Kekristenan dan Budaya Nusantara. Tulisan-tulisan ini memberikan gambaran tentang pergeseran Orang Kristen dalam memahami relasi Agama dan Budaya di Indonesia. Budaya tidak lagi dipahami sebagai lawan atau tandingan dari Kekristenan tetapi menjadi teks tanpa tinta untuk mengembangkan teologi yang berangkat dari masyarakat lokal sebagai pengetahuan/teks dan lokus pengetahuan.

Pertemuan Kekristenan dan masyarakat lokal di Indonesia terbagi dalam beberapa episode: 1) Perkenalan, 2) Dominasi, 3) Penerimaan, dan 4) Transformasi Mutual. Pada episode pertama, Kekristenan berkenalan dengan masyarakat lokal Nusantara dalam perjalanan orang-orang Nestorian dari China menuju India. Perjumpaan ini tidak meninggalkan komunitas, hanya beberapa jejak benda (*material culture*) yang menunjukkan sejarah Kekristenan di sana. Episode dominasi terjadi dalam pertemuan Kekristenan dengan budaya lokal di era kolonial dan perjalanan mencari rempah-rempah lebih didominasi oleh perspektif manusia dan setengah manusia (*being and non-being*). Leonard Andaya (1993) menjelaskan bahwa ketika Orang Portugis (Kristen Katolik) yang menjalankan misi pencarian rempah-rempah bertemu dengan orang Maluku, komunitas lokal ini dianggap monster karena tampak berbeda dengan postur Portugis dan mengkonsumsi makanan yang berbeda dengan pola konsumsi orang Portugis. Karena itu, Portugis menggantikan marga sebagian Orang Maluku sebagai tanda telah beradab (*zone being*). Selain gereja Katolik, gereja-gereja reformasi (Lutheran dan Calvinis) yang datang dari Belanda

dan Jerman membawa misi Kristenisasi orang dan budaya. Episode ketiga terjadi setelah Konsili Vatikan II (Nostra Aetate) membuka ruang pake keselamatan dan wahyu Allah pada agama dan budaya di luar Kekristenan. Gereja-gereja Kristen (Katolik dan Protestan) mulai menyadari pentingnya menerima eksistensi budaya lokal. Penerimaan ini dimotori oleh gereja Katolik dan Protestan aliran utama (*mainline* Protestan), gereja-gereja evangelikal yang banyak dipengaruhi oleh aliran evangelikal di Amerika Serikat masih menolak budaya. Episode keempat, terjadi dalam 20 tahun terakhir ketika teologi kontekstual mulai mendapat tempat yang cukup kuat di dalam gereja Katolik dan Protestan aliran utama. Paradigma gereja berubah dari menempatkan budaya pada *zone of non-being* ke *zone of being*.

Sekian lama gereja melihat budaya sebagai bagian dari zone of non-being karena Kekristenan mengembangkan teologi Kristus di atas kebudayaan atau Kristus mentansformasi kebudayaan (Niebuhr 1951; Bevans 1992). Misi Kristenisasi oleh para misonaris Barat tidak hanya menjalankan peran Kristenisasi (*Christianizing*) tetapi juga Baratisasi (*civilizing*) (Pui-Lan 2012). Kekristenan hanya membangun teologi yang melihat Kekristen mentransformasi kebudayaan sehingga lupa bahwa kebudayaan lokal juga mentransformasi Kekristenan. Meskipun, misalnya, Kekristenan di Maluku dibawa oleh misionaris Calvinis Belanda tetapi budaya Piring Natzar sebagai tempat sakral keluarga (*family sacramental sphere*) hanya terdapat di Maluku dan tidak dapat ditemukan di Belanda.

Budaya piring natzar datang dari sedimentasi memori tentang agama lokal hanya dihapus secara formal oleh Kekristenan tetapi hidup dalam bentuk praktek ritual Kristen yang unik, khas daerah setempat (*local genius/sui generis*). Hal serupa terjadi dalam Saparan di Kaki Merbabu bagian utara yang meskipun gereja mengubah Saparan menjadi Paskahan atau Aprilan, memori tentang praktek kepercayaan lokal tidak dapat disingkirkan oleh gereja dari kehidupan masyarakat. Gereja dalam konteks masyarakat Jawa di Kaki Merbabu memberikan ruang bagi ekpresi kepercayaan lokal Jawa dalam ruang liturgis Kekristenan. Kesenian seperti jatilan, wayang dan bersih-bersih sumber-sumber air dilakukan setiap tahun dalam rangka perayaan Paskah gereja. Kekristenan mengalami perubahan ketika bertemu dengan agama dan kebudayaan lokal karena terdapat sedimentasi memori terhadap kepercayaan leluhur.

Perubahan Kekristenan ketika bertemu dengan kepercayaan dan budaya lokal menunjukkan bahwa transformasi terjadi secara interpenetrasi. Dalam konteks kolonialisasi dengan semangat menguasai daerah dan menyebarkan agama (*cuis region eius religio*) Kekristenan di era kolonial mengubah budaya lokal secara sangat signifikan. Perubahan cara pandang Kekristenan terhadap budaya dan agama lain memaksa Kekristenan di Indonesia mengubah cara memahami lingkungan sekitar. Kekristenan meninggalkan teologi triumpalistik dengan teologi kontekstual dan teologi lokal. Kekristenan menjadi lebih ramah terhadap budaya dan kepercayaan masyarakat bahkan menjadikan teks lokal sebagai basis teks berteologi Kekristenan di Indonesia.

Tulisan-tulisan di dalam buku ini merefleksikan dinamika pertemuan Kekristenan dan Budaya Nusantara. Pendekatan utama dalam artikel-artikel ini diletakan dalam bentuk presentasi dan representasi. Sebagian penulis memaparkan penelitian yang dilakukan terhadap komunitas Kristen pada masyarakat tertentu dengan menggunakan perspektif orang luar (*outsider*), tidak hanya luar komunitas Kristen setempat tetapi betul-betul berada di luar keanggotaan gereja. Artikel lain mengusung pendekatan kacamata orang dalam (*insider*) untuk memahami lebih dalam pergumulan komunitas Kekristenan tertentu.

Dalam pendekatan representasi dan presentasi topik-topik pergumulan komunitas Kristen dijelaskan dengan obyektif dan melalui analisa mendalam oleh para penulis dengan beragam latar. Para penulis dan topik artikel datang dari berbagai tempat di Indonesia sehingga tampilan dinamika Kekristenan dan Budaya Nusantara dapat dilihat dengan lebih nampak. Karena itu, buku ini dapat menjadi rujukan pergumulan Kekristenan dalam pertemuan dengan budaya dan kepercayaan lokal:

Agastya Rama Listya menjelaskan pemahaman gereja, terutama aliran Karismatik, dalam kaitannya dengan budaya lokal yang sering berperan sebagai penghambat perkembangan budaya lokal. Aliran Karismatik yang masuk ke Rote pada akhir tahun 1960an telah mengeluarkan semacam fatwa bahwa permainan gong (baca: pukul gong) dan menari merupakan bagian dari penyembahan berhala. Larangan ini telah berdampak pada berkurangnya jumlah gong secara drastis dan mengikis minat masyarakat Rote untuk meneruskan tradisi permainan gong. Karena permainan gong atau menari dianggap berdosa, banyak umat Kristen Karismatik di Rote menjual atau membuang peralatan gongnya.

Elifas Tomix Maspaitella, mengkaji metode-metode penginjilan pada masa awal Kekristenan (Protestantisme) di Pulau-pulau Lease, Maluku Tengah dan perubahan pemahaman terhadap adat di Maluku. Tulisan ini juga mengevaluasi argumen-argumen teologis yang menjadi landasan stereotype terhadap adat di Maluku. Perubahan paradigma terjadi dalam kesadaran tentang pentingnya adat dalam kehidupan Kekristenan di Maluku. Akulturasi dan kontekstualisasi pekabaran injil menjadi pendekatan yang telah berlangsung lama, dan ternyata tidak bisa dijalankan hanya dengan mendialogkan adat dan injil dalam bentuk forma-forma budaya dan injil (ritus protestan), melainkan harus masuk ke level kepercayaan (*level of believe*) sebagai titik kesamaan dan wawasan (*level of thought*) dasar kepercayaan yang terkandung di dalam adat tetapi juga agama (Protestantisme).

Susia Kartika Immanuel dan M. Yoesoef, membahas upacara penahbisan *Tongkonan*, atau *Mangrara Banua* yang mengalami modifikasi akibat pengaruh Kekristenan sebagai kepercayaan dominan di Tana Toraja menggantikan peran agama *Aluk Todolo*. Dalam tradisi *Mangrara Banua*, perubahan juga dapat dilihat sebagai bentuk negosiasi yang dilakukan oleh masyarakat adat Toraja karena peran Belanda yang mulai berpengaruh pada tatanan kehidupan sosial mereka melalui Kristenisasi. Sejak mengganti kepercayaan Aluk Tadolo dengan Kekristenan, Orang Toraja Kristen mengambil jalan tengah dengan melakukan 'penyesuaian' praktik-praktik ritual, termasuk upacara *Mangrara Banua*.

Nency Aprilia Heydemans dan Deni Pinontoan menganalisis Festival Wanua yang telah menghadirkan kembali praktek agama tua Minahasa di tengah-tengah masyarakat Kristen Minahasa. Ritual dilaksanakan dalam makna sebagai syukur atas kehidupan dengan membangun memori kesadaran dalam ingatan kolektif eksistensi para leluhur yang memberikan kehidupan bagi anak cucu yang tersimpan dalam darah dan pengetahuan alam. Dampak Kristenisasi terhadap adat Mahtambulelen nampak dalam simbol, memori dan relasi sosial sebagai penanda dengan para leluhur dan generasi selanjutnya. Termasuk juga penanda abadi hubungan kekerabatan melampaui perbedaan agama, status sosial, dan budaya. Terdapat tiga nilai dalam membangun persaudaraan yaitu nilai kesadaran kolektif, nilai kemanusiaan dan nilai perdamaian.

Erens E. Koodoh dan Idaman membahas Ritual *monahu ndau'* atau pesta panen yang dilaksanakan setelah masa panen pada Suku Tolaki di Sulawesi Tenggara. Ritual ini merupakan ritual musiman

yang hanya dilakukan sekali dalam setahun, karena mengikuti musim panen padi di ladang yang di jaman dahulu dipanen hanya sekali setahun. Kekristenan yang dianut sebagian Orang Tolaki melalui Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara (Gepsultra) telah melembagakan ritual *monahu ndau'* di dalam sistem peribadatannya. Gereja-gereja Protestan yang ada di desa-desa melaksanakan *monahu ndau'* sekali dalam setahun. Berbeda dengan gereja pedesaan, gereja di perkotaan yang tidak memiliki anggota bermatapencaharian sebagai petani, tetapi bekerja senagai pegawai negeri dan swasta melaksanakan ritual *monahu ndau'* sebulan sekali yang disebut sebagai syukur bulanan. Dasarnya adalah, bahwa "panen" atau gajian bagi pegawai negeri, swasta, ataupun pegawai lainnya adalah setiap bulan. Dalam ibadah syukur bulanan ini yang dipakai adalah Tata Ibadah Syukur Panen.

Gusti Garnis Sasmita dan Adi Putra Surya Wardhana menjelaskan bagaimana pengaruh Kristenisasi terhadap kebudayaan Kejawen di Desa Sidorejo, Kediri, Jawa Timur terjadi sejak akhir abad ke-19. Tulisan ini menemukan bahwa dalam pertemuan antara Kekristenan dan Kejawen di daerah ini, terjadi upaya penundukan secara sadar dari satu kebudayaan terhadap kebudayaan lokal. Upaya penundukan mendapat perlawanan sehingga terjadi benturan antara kebudayaan Kejawen dan Kristen. Benturan budaya disebabkan oleh konflik identitas antar dua kebudayaan: Kristen dan Kejawen.

Marheini Mawuntu menjelaskan bagaimana Kekristenan sebagai agama pendatang di Minahasa menjadi dasar penilaian identitas sosio-kutural Minahasa kini. Proses Kristenisasi yang terjadi selama ratusan tahun mereduksi identitas sosio-kultural yang dibangun di *walak* dan *pakasaan* yang berasal dari kumpulan *taranak* (keluarga batih) yang berbeda-beda. Klaim identitas kolektif Minahasa Kristen akibat pengaruh Kekristenan yang kuat terhajadi di Minasaha. Padahal klaim identias seperti ini justru mendekonstruksi identitas sosio-kultural yang egaliter-- sebagai hasil anyaman keragaman Minahasa sejak awal-- menjadi ideologisasi identitas untuk kepentingan primordial.

Harry Bawono mengeksplorasi pergulatan antara Kekristenan dan Kejawaan di Gereja Kristen Jawa yang telah berlangsung sejak 1800-an dan terus berlanjut hingga hari ini. Pergulatan ini berdampak pada terjadinya proses adaptasi pada kedua sisi, baik pada Kekristenan maupun Kejawaan. Proses adaptasi pada sisi Kekristenan dapat ditemukan Ketika GKJ mengubah referensi

primer dari Kitab Katekismus Heidelberg yang "murni" Calvinistik menjadi Pokok-pokok Ajaran GKJ. Sedangkan Kejawaan beradaptasi dengan Kekristenan melalui transmutasi: praktek budaya Jawa diintreprasikan ulang sehingga Kejawaan dan Kekristenan bisa bersintesa secara mutual.

Iswanto dan Martin C. Leufeto menganalisa narasi kekristenan dan liturgi budaya dalam sistem sembilan hari pada masyarakat Boti di Nusa Tenggara Timur. Suku Boti memiliki keunikan tersendiri yang tidak hanya terkait dengan penyembahan atau kepercayaan terhadap roh leluhur yang illahi, tetapi dalam tatanan sosial, budaya, bahkan pengetahuan yang besumber dari kedekatannya dengan alam. Kepercayaan ini dikenal dengan sebutan Halaika. Pertemuan Kekristenan dengan Agama Halaika telah mengubah beberapa bagian liturgi sembilan hari pada masyarakat Boti. Liturgi kebudayaan yang berubah dan kemudian hilang yaitu liturgi sistem kerja (produktivitas), liturgi komunikasi spiritual dan liturgi perhentian.

Riris J. Siagian menjelaskan bagaimana pertemuan Kekristenan dan Budaya Batak dalam waktu yang panjang belum sepenuhnya membuat semua orang Batak menjadi Kristen. Salah satu budaya yang tetap diperhatikan oleh orang Batak adalah *Sahala* (kemuliaan, kharisma atau kesaktian) dalam kepemimpinan Masyarakat Batak. Berbagai pro dan kontra telah terjadi sejak awal, demikian juga dinamika yang terjadi dalam sejarah kepemimpinan Gereja Batak. *Sahala* telah dipakai sejak Masyarakat Batak memiliki agama lokal yang percaya pada *Debata Mulajadi na Bolon*. Ketika terlibat dalam pergerakan Kemerdekaan Indonesia Organisasi Jong Batak telah menggunakan konsep *Sahala* pada majalah bulanan bernama, "*Sahala Batak na ni haroearhon ni Bataksbond*. Konsep *Sahala* tetap dipakai sampai saat ini meskipun Kekristenan tetap berpengaruh signifikan dalam kehidupan Masyarakat Batak.

Yanice Janis membahas bagaimana Kristenisasi terjadi pada pemaknaan budaya "*Tulude*" bagi generasi Z di kota Bitung Propinsi Sulawesi Utara. "*Tulude*" merupakan ritus menolak tulah dari arwah leluhur dan dewa-dewa dalam agama lokal Masyarakat Kepulauan Sangihe dan Talaud. Tulude memiliki makna pengucapan syukur dan penyucian komunitas. Beberapa ahli mensinyalir bahwa terdapat pengaruh Hinduisme atas kepercayaan masyarakat Sangihe (dan Talaud) pra-Kekristenan.

Tulisan-tulisan memberikan gambaran bagaimana Kekristenan di Indonesia mengalami transformasi dan mentransformasi

budaya. Perubahan sikap Kekristenan menuju fase ini terjadi setelah melewati pergumulan panjang akibat teologi triumpalistik yang menempatkan Kekristenan pada posisi superior terhadap budaya dan kepercayaan lokal. Perubahan ini menjadi semacam permohonan maaf Kekristenan terhadap budaya dan kepercayaan lokal yang dipinggirkan selama ratusan tahun. Pengetahuan /Wahyu (logos) selama ratusan tahun hanya diklaim oleh Kekristenan menyebabkan begitu banyak elemen budaya yang tersingkir dan mati. Arus perubahan baru teologi Kekristenan dengan pendekatan kontekstual dan lokal saat ini justru menjadikan budaya dan kepercayaan lokal sebagai konteks sekaligus teks Kekristenan. Meskipun arus besar dalam gereja-gereja arus utama Protestan menimbulkan ketertarikan pada budaya dan kepercayaan lokal, aliran-aliran fundamentalisme dalam Kekristenan masih melihat budaya dan kepercayaan lokal sebagai musuh. Kekristenan tidak monolitik. Karena itu, tampilan penelitian dalam buku ini sangat membantu memahami dinamika aliran-aliran Kekristenan dalam pertemuan dengan budaya dan kepercayaan lokal.

Izak Y. M. Lattu

Bendosari, Medio November 2020

LAKPESDAM

LEMBAGA KAJIAN & PENGEMBANGAN SUMBER DAYA MANUSIA

Nahdlatul Ulama

Prakata

Sumanto Al Qurtuby
Direktur Nusantara Institute

Buku yang ada di hadapan Anda ini membahas tentang dampak Kristenisasi terhadap agama dan budaya lokal di Indonesia. Sebelum publikasi buku *Agama dan Budaya Nusantara Pasca Kristenisasi* ini, Nusantara Institute memprakarsai penerbitan buku *Agama dan Budaya Nusantara Pasca Islamisasi* (versi PDF e-book buku ini bisa diakses di link berikut ini: https://www.nusantarainstitute.com/agama-dan-budaya-nusantara-pasca-islamisasi/).

Seperti buku *Agama dan Budaya Nusantara Pasca Islamisasi* yang merupakan kumpulan tulisan dari para sarjana dan spesialis kajian keislaman, buku ini juga merupakan kumpulan tulisan para sarjana dan spesialis studi kekristenan yang tulisan mereka lolos seleksi oleh tim editor buku. Ada cukup banyak sarjana yang mengirim draf tulisan ke kami (Nusantara Institute), tetapi karena keterbatasan ruang, kami hanya bisa memuat beberapa tulisan saja.

Inisiasi publikasi kedua buku ini dilatari oleh minimnya *academic resources* yang membahas tentang dampak – positif maupun negatif – islamisasi dan kristenisasi di Indonesia terhadap budaya maupun agama lokal Nusantara. Padahal di berbagai daerah, Islam dan Kristen merupakan agama misionaris transnasional yang mempunyai peran besar dalam proses merosotnya agama dan budaya lokal di Indonesia.

Tentu saja tidak semua kelompok Kristen memiliki andil besar dalam proses peminggiran kebudayaan dan agama lokal. Ada berbagai kelompok Kristen yang ramah dan toleran terhadap keragaman budaya dan agama lokal Nusantara. Sebagian dari mereka membangun dialog dengan para penganut agama dan kepercayaan lokal dengan semangat pluralisme atau kemajemukan tanpa berusaha menjadi "kelompok superior" (merasa diri yang paling benar) dan memandang umat lain sebagai "kelompok inferior" (salah dalam berteologi). Kelompok model ini biasanya berusaha memahami kekayaan, keunikan, dan kearifan masing-masing agama dan/atau kepercayaan.

Sebagian dari kelompok Kristen juga ada yang berusaha "mengawinkan" spirit kekristenan global dengan konteks budaya lokal dengan alasan bahwa kebudayaan atau adat lokal juga merupakan bagian dari karya Tuhan yang harus dijaga dan dilestarikan. Fenomena ini saya lihat ada di kelompok Katolik maupun Protestan. Bahkan ada kelompok Kristen yang berusaha menjadi "Kristen Nusantara" (misalnya, Gereja Kristen Jawa) dengan menjadikan adat, tradisi, dan budaya lokal di Indonesia sebagai "instrumen" dalam menjalankan tata-cara peribadatan. Para pengikut gereja model ini, mereka tak sungkan memakai peci, blangkon, pakaian adat dan seterusnya dalam kehidupan sehari-hari maupun saat beribadah. Inilah contoh dari "Kristen pribumi" yang cukup kontras dengan kelompok "Kristen Eropa," "Kristen Amerika," atau belakangan muncul "Kristen Timur Tengah."

Tetapi harus diakui, tidak semua kelompok Kristen melakukan "pribumisasi kekristenan". Ada berbagai kelompok Kristen puritan yang gencar melakukan gerakan Kristenisasi, "evangelisasi" atau "misionarisasi" yang berdampak buruk pada eksistensi budaya dan agama lokal di Indonesia. Ciri khas kelompok ini biasanya memandang budaya lokal sebagai "budaya bidat" yang tidak sesuai dengan spirit kekristenan sehingga harus diubah, ditransformasi, atau "disulap" supaya menjadi "Kristiani." Mereka juga menganggap para penganut agama dan kepercayaan lokal Nusantara sebagai kaum pagan yang sesat sehingga harus "diruwat" dan dikristenkan supaya selamat dunia-akhirat.

Buku ini mengisahkan tentang dinamika ini yang sebetulnya bukan hanya terjadi di kalangan Kristen saja tetapi juga di kalangan umat Islam dan kelompok agama lain. Saya berharap buku ini bermanfaat bagi pembaca sebagai sumber akademik tentang dinamika kekristenan di Indonesia. Saya mengucapkan terima kasih pada semua pihak yang telah berjasa dalam proses publikasi buku ini, antara lain, co-editor buku, Dr. Izak Lattu dan Dr. Tedi Kholiludin, para kontributor tulisan yang maaf tidak bisa saya sebutkan satu per satu, dan Abdus Salam sebagai layouter dan cover designer dari penerbit eLSA Press, Semarang.

Terakhir, saya juga mengucapkan terima kasih pada PT Bank Central Asia, Tbk yang turut mendukung publikasi buku ini. Salam Nusantara!

Jabal Dhahran, Jazirah Arabia

Daftar Isi

Kata Pengantar
Dinamika Pertemuan Kekristenan dan Budaya Nusantara v
Prakata xiii
Daftar Isi xv

Adaptasi Dua Sisi: Ketika Gereja Kristen Jawa Me-Multikultral-Kan Diri
Oleh: Harry Bawono 1

Kekristenan, Tradisi Memukul Gong di Nusak Keka dan Talae, Kecamatan Rote Selatan, Kabupaten Rote-Ndao, dan Upaya Revitalisasi
Oleh: Agastya Rama Listya 31

Dinamika Internalisasi Sahala dalam Kepemimpinan Gereja Batak
Oleh: Riris Johanna Siagian 53

Keluar Dari Adat Masuk Agama Kristen; Refleksi Terhadap Metode Penginjilan Kepada Masyarakat Adat di Pulau-pulau Lease, Maluku Tengah
Oleh: Elifas Tomix Maspaitella 79

Berbagi Ritual: *Monahu Ndau'* dalam Tata Ibadah Kristen Protestan di Sulawesi Tenggara
Oleh: Erens Elvianus Koodoh dan Idaman 104

Eksistensi Budaya *Kejawen* di Tengah Kristenisasi Masyarakat Sidorejo Kediri Abad XXI
Oleh: Gusti Garnis Sasmita dan Adi Putra Surya Wardhana 124

Kekristenan dan Liturgi yang Hilang: Kajian Narasi dan Liturgi Budaya Halaika pada Masyarakat Boti
Oleh: Iswanto dan Martin Chrisani Liufeto 158

Penetrasi Kekristenan terhadap Agama Lokal Minahasa
Oleh: Marhaeni L Mawuntu 191
Ritual Mahtambulelen dan Kekristenan di Minahasa
Oleh: Nency Aprilia Heydemans dan Denni H. R. Pinontoan 217
Adat dan Kekristenan dalam Pertunjukan Darah untuk Tongkonan
Oleh: Susia Kartika Imanuella dan M. Yoesoef 243
Resiliensi Kekristenan Melalui Budaya "Tulude" bagi Generasi Z Diaspora Sangir di Kota Bitung
Oleh: Yanice Janis 271

Bibliografi 295
Profil Penulis 317
Indeks 321

Adaptasi Dua Sisi: Ketika Gereja Kristen Jawa Me-Multikultral-Kan Diri

Oleh: Harry Bawono

Latar Belakang

Dalam sejarah kehidupan umat manusia hampir pasti ditemukan kasus betapa problematisnya relasi antara agama dan budaya.[1] Masalah ini muncul ketika suatu agama baru hadir dalam konteks budaya tertentu, kemudian berkembang, lantas menyebar dari satu konteks budaya ke konteks budaya lainnya. Sebuah agama baru yang hadir tentunya akan berhadapan dengan suatu budaya yang sudah mengakar kuat dalam masyarakat setempat. Agar agama baru tersebut dapat diterima maka dibutuhkan strategi tertentu. Secara sederhana, penulis membagi dua strategi yang biasa dijalankan, konfrontatif dan akomodatif. Konfrontatif melihat relasi agama dan budaya sebagai sesuatu yang berlawanan, maka upaya yang dilakukan agar agama dapat menyebar luas dilakukan dengan cara menghancurkan budaya lama yang telah terlebih dahulu mengakar, kemudian menggantikannya dengan budaya baru yang sesuai dengan agama baru tersebut. Sedangkan, akomodatif melihat agama dan budaya bukan sesuatu yang bertentangan, melainkan bisa saling berinteraksi satu sama lain tanpa saling alergi.

Kristen di tanah Jawa dapat menjadi kasus nyata tentang bagaimana problematisnya relasi antara agama dan budaya itu. Kristen Protestan masuk ke tanah Jawa pada kisaran abad 17

1. Kendati pada dasarnya, agama alias sistem religi merupakan pula bagian dari unsur kebudayaan (Koentjaraningrat, 1990).

melalui Batavia.[2] Salah satu ekspresi Kekristenan Jawa adalah Gereja Kristen Jawa (GKJ) yang berdiri 1931 di Kebumen, Jawa Tengah.[3] Perkembangan agama Kristen di tanah Jawa khususnya Gereja Kristen Jawa menarik untuk disoroti terkait dengan agama Kristen yang kala itu diidentikan dengan Belanda. Dalam konteks masyarakat Jawa, permasalahan berkutat pada antara total meninggalkan tradisi kejawaan dengan menjadi Kristen ala Belanda atau justru tetap dengan kejawaan yang bisa juga sekaligus sebagai Kristen yang "baik". Perkara isu bagaimana menjadi Jawa sekaligus menjadi Kristen terus bergulir hingga saat ini. Dalam jejak sejarah di kekristenan Jawa muncul dua konsep yang secara frontal berbeda, *Kristen Landa* dan *Kristen Jawa*. *Kristen Landa* adalah manifestasi strategi konfrontatif yang menolak secara tegas keintiman antara kejawaan dan kekristenan, bagi mereka kejawaan bukan bagian dari kekristenan. Sedangkan, *Kristen Jawa* adalah manifestasi strategi akomodatif yang mengamini kekristenan dan kejawaan bukan sesuatu yang bertolakbelakang, namun dapat saling mengisi.

Kelindan antara kejawaan dan kekristenan menjadi semakin kompleks ketika Keindonesiaan muncul meramaikan relasi keduanya. Keindonesiaan menjadi perkara kultural baru yang muncul secara formal paska diproklamasikannya negara Indonesia pada tahun 1945. Dengan munculnya ke-indonesia-an maka diskusi antara Kekristenan dan Kejawaan tidak sekedar tentang *Kristen Jawa*, tapi juga *Kristen Jawa* dalam konteks ke-Indonesia-an.

Melalui tulisan ini, penulis ingin membedah dinamika relasi Kekristenan dan Kejawaan itu secara khusus dalam konteks urban perkotaan dengan mengambil kasus Gereja Kristen Jawa (GKJ) Nehemia, Jakarta. Penulis memilih GKJ Nehemia sebagai "lokus" dengan dasar 2 (dua) pertimbangan, pertama, GKJ Nehemia adalah representasi GKJ di daerah urban yang plural; kedua, GKJ Nehemia adalah salah satu GKJ di Jakarta yang masih rutin menyelenggarakan kebaktian bahasa Jawa tiap pekan (hari Minggu, Pukul 10.00 WIB). Dalam penelitian ini, penulis menemukan bahwa di dalam GKJ, adaptasi antara ke-Kristen-an dan ke-Jawa-an berlangsung dari kedua sisi.

Tulisan ini merupakan hasil re-kreasi dari tesis penulis yang berjudul "Rekonstruksi Identitas Kristen Jawa: Ambivalensi

2. Soleiman, 2012, hlm. 45

3. Soekotjo, 2009

Kejawaan dan Kekristenan". Tesis itu disusun ketika penulis menjalani program Master Sosiologi di Universitas Indonesia, 2015. Penelitian tesis ini berlangsung dalam rentang waktu Juni 2013 hingga Maret 2015. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif dengan pengumpulan data melalui wawancara mendalam, studi pustaka serta observasi (semi) partisipatoris. Wawancara dilakukan terhadap informan baik dari kalangan Pendeta, kalangan Penatua, Jemaat GKJ "etnis" Jawa maupun "etnis" selain Jawa. Studi pustaka dilakukan terhadap literatur yang relevan baik yang berasal dari artikel populer, buku, jurnal, hasil riset yang belum diterbitkan dan juga informasi dari website maupun media sosial. Dalam konteks saat untuk kepentingan penerbitan, studi Pustaka dilakukan untuk memperkaya dan memperbarui infomasi. Sementara, dalam obervasi (semi) partisipatoris ini penulis kendati bukan penganut Kristen, peneliti melibatkan diri dalam kebaktian dan acara-acara yang diadakan oleh GKJ.

Ke-Jawa-an sebagai Lokus-Budaya

Tidak dapat dipungkiri Jawa sebagai konteks tumbuhnya Gereja Kristen Jawa berpengaruh sangat besar terhadap corak Gereja Kristen Jawa. Maka membahas Gereja Kristen Jawa haruslah membahas pula mengenai Jawa dan Kejawaan.Jawa bukanlah sekedar sebuah nama pulau atau tempat, melainkan juga budaya. Jawa dalam konteks ini merujuk pada Jawa Tengah dan Jawa Timur. Jawa Tengah dan Jawa Timur yang secara khusus merupakan akar dari Gereja Kristen Jawa.

Jawa dalam konteks penelitian ini diartikan sebagai Kebudayaan Jawa. Identifikasi terhadap kebudayaan Jawa akan telusuri melalui 3 (tiga) aspek berikut ini, bahasa, kesenian dan upacara-upacara.[4] Namun, dalam penelitian ini selain ketiga aspek tersebut, aspek nilai-nilai dalam artian keyakinan-keyakinan ideal, konsep-konsep menjadi hal penting yang juga dieksplorasi dalam penelitian ini.

Dalam penelitiannya mengenai Sinkretisme dan orang Kristen Jawa, Sastrisupono (1984) mendeskripsikan Jawa dengan menguraikan nilai budaya dan falsafah Jawa.[5] Dalam temuannya, inti dari nilai budaya dan falsafah Jawa dapat dibedah dari cara

4. Rustopo, 2007, hlm. 27

5. Sastrisupono, 1984, hlm. 7

pandang orang Jawa dalam melihat dunia dan alam semesta sebagai tatanan kosmik yang harmonis. *Jagad gedhe* atau semesta raya memiliki relasi tidak terputus dengan *jagad cilik* atau manusia.[6] Dua kosmos ini adalah satu kesatuan. Tuhan sebagai wujud tertinggi tidak sekedar di langit melainkan merasuki segala sesuatu. Maka itu dalam konteks ini *manunggaling kawula gusti*, menyatunya hamba dengan sang Khalik (Tuhan) menjadi sangat mungkin.[7]

Dalam memastikan relasi antara *jagad gedhe* dan *jagad cilik* inilah upacara-upacara banyak diselenggarakan. Upacara tersebut merupakan wujud lain dari *selametan*, yang tak lain adalah inti dari kepercayaan relijius Jawa.[8] *Selametan* dilakukan pada semua aspek kehidupan, siklus kehidupan manusia dari lahir hingga kematian, pendirian rumah, panen dan lain-lain.

Manusia Jawa dalam tindak tanduknya merujuk pada 9 (sembilan) nilai budaya, berikut ini:[9] Pertama, *alon-alon waton kelakon*. Alon-alon waton kelakon adalah perlambang hati-hati, penuh perhitungan dan tidak gegabah. Seringkali dianggap lambat namun pada dasarnya adalah segala sesuatu yang telah diperhitungkan matang maka akan membawa manfaat. Kedua, *sapa nandur bakal ngunduh, sapa gawe bakal nganggo*. Semacam prinsip sebab-akibat. Hal ini menjadi dasar bagi tindak tanduk bahwa segala sesuatu sudah ada takaran dan hukum sebab-akibatnya. Ketiga, *becik setitik, ala ketara*. Hal ini menunjukkan bahwa segala sesuatu kebaikan dan keburukan akan nyata dengan sendirinya baik ditutup-tutupi ataupun tidak disembunyikan. Keempat, *wani ngalah luhur wekasane*. Mengalah bukan berarti kalah, adalah prinsip kerendahatian dalam bertindak sehingga tidak selalu frontal namun bijak memikirkan sesuatu. Kelima, manusia itu sebaiknya menjadi *satriya pinandhita*. Manusia yang unggul dilambangkan sebagai *satriya pinandhita* atau seorang yang luas ilmunya dan kebijaksanaannya. Keenam, orang Jawa itu memiliki orientasi ke masa lampau. Orientasi ke masa lampau berarti tidak melupakan pendahulu dan sejarahnya, itu kenapa di Jawa banyak tercipta monumen peringatan dan upacara mengenang sesuatu. Ketujuh, penghargaan terhadap mereka yang lebih tua, yang lebih pandai dan mereka yang berkedudukan tinggi. Penghargaan ini bisa terlihat dari bahasa yang berjenjang, mulai

6. Beatty, 2004, hlm. 169
7. *Ibid*, hlm. 173
8. *Ibid*, hlm. 25
9. Sastrisupono ,1984, hlm. 8-17

dari *ngoko* hingga *kromo inggil*. Kedelapan, kesabaran, sikap *nrimo*. Sikap *nrimo* seringkali disalahtanggapi sebagai pasrah. Padahal dalam sikap *nrimo* adalah keluhuran menyikapi segala sesuatu ada kecukupan dan ketidakinginan untuk melebihi dari yang seharusnya. Kesembilan, usaha mencari *ngelmu* (ilmu). Khas lainnya dari Jawa adalah *ngelmu* diibaratkan seperti Bima yang diperintahkan untuk mencari air sejati ke dasar laut sehingga akhirnya menemukan Dewa Ruci yang ternyata adalah dirinya sendiri. Penemuan atau pengenalan terhadap diri sendiri adalah pengetahuan utama.

Dari kesemua itu, hal yang tidak dapat dipungkiri adalah betapa sakralnya posisi simbol dalam kebudayaan Jawa. Dunia dan seisinya diresapi oleh simbol. Melalui simbollah komunikasi antara yang wujud dan nir-wujud terjadi.[10] Itulah mengapa orang-orang Jawa hampir selalu melihat sesuatu dalam suatu kerangka simbolisme kompleks, penuh ujaran, perumpaan dan mencoba menelisik sesuatu jauh dari sekedar apa yang terlihat. Pada titik inilah apa yang disebut sebagai *rasa* menjadi mediumnya. Rasa disini bukanlah rasa pengecap melainkan suatu sikap batin yang melihat sesuatu pada level esoterik (batin) dan bukan sekedar pada level eksoterik (fisik).

Kompleksitas kerangka simbolik ini beroperasi untuk tujuan harmoni. Dalam harmoni ini berbagai hal yang berkonfrontasi dan berkontradiksi diproses sedemikian rupa hingga menjadi cocok satu sama lain dan *manunggal*. Maka ketika ada unsur budaya eksternal yang kemudian masuk atau dibawa masuk, sinkronisasi yang berlangsung pada dasarnya adalah bagian dari strategi budaya dari kebudayaan Jawa dalam bersikap terhadap keberbedaan.[11] Dalam kerangka simbolik budaya tersebutlah, kekristenan dan kejawaan dalam Gereja Kristen Jawa berstrategi untuk terus saling berdiskusi. Menjaga dua kaki, ke-Kristen-an dan ke-Jawa-an, dengan segala kompleksitasnya.

Komunitas Kristen Jawa Mula-Mula: Karya Misionaris Independen dan Misionaris Zending

Tumbuhnya berbagai komunitas Kristen (di) Jawa merupakan buah dari penginjilan yang digawangi oleh misionaris independen

10. Beatty, *Op cit*, hlm. 160

11. Wiryomartono, 2016, hlm. 13

maupun zending. Misionaris independen adalah individu-individu penganut Kristen yang tidak berafiliasi dengan zending atau organisasi penginjil manapun, namun punya geliat penginjilan yang kuat sehingga berhasil merekrut penduduk setempat untuk bergabung dalam agama Kristen. Sementara, misionaris zending adalah lembaga organisasi yang melakukan penginjilan secara sistemik dengan suatu struktur tertentu.

Misionaris independen. Terdapat 2 (dua) ciri khas dari misionaris independen, yaitu:[12]

1. orang-orang tersebut hampir semuanya pengelola perkebunan;
2. mereka mempunyai ikatan istimewa dengan tanah Jawa, entah karena mereka menikah dengan orang Jawa ataupun keturunan Jawa;

Selain kedua ciri khas tersebut, terdapat satu ciri khas lain yang berhasil penulis temukan melalui penelitian ini yakni, para misionaris independen tersebut menggunakan konsep-konsep Jawa maupun Islam dalam mengartikulasikan kekristenan (contoh: menggunakan nama mesjid untuk gereja, *nembang*[13] untuk menyanyikan lagu-lagu Kristen). Pada bagian ini hanya akan dideskripsikan tokoh Misionaris Independen yang berpengaruh karena dianggap relatif berhasil mengembangkan komunitas Kristen Jawa, yaitu: Coolen, Kyai Tunggul Wulung, Sadrach, Emde, Nyonya Christina Petronella Stevens, dan Nyonya Oostrom-Philips.

Coolen (1775-1873). Coolen adalah peranakan Jawa keturunan Belanda, sedari kecil sudah hidup dalam pengaruh kebudayaan Jawa yang sangat kuat. Tanah miliknya di Ngoko, Jawa Timur dijadikannya sebagai perkampungan komunitas yang dinamakanya sendiri sebagai *Kristen Jawa*.[14] *Kristen Jawa* ala Coolen sangat kental berkebudayaan Jawa melalui tembang, mantra, zikir, dan menamakan mesjid sebagai tempat ibadahnya. Sakramen baptis dan lain-lain sebagaimana Kristen pada umumnya tidak ditemukan

12. Guillot, 1981, hlm. 21

13. Nembang adalah cara menyanyikan tembang. Tembang sendiri dapat diartikan sebagai hasil cipta sastra yang indah bagaikan kembang, berupa untaian kata yang dirangkaikan bunga oleh ketentuan-ketentuan tertentu sebagaimana lagu (Darusuprapta, 2013).

14. Soekotjo, 2009: 101

pada *Kristen Jawa* ala Coolen.[15] Coolen menjaga betul komunitas *Kristen Jawa* yang diasuhnya tidak terpapar kekristenan yang baratsentris ala *Kristen Landa*.

Emde (1774-1859). Johannes Emde, seorang Eropa kelahiran Jerman beristrikan perempuan Solo, tiba di tanah Jawa pada sekitar 1814. Daerah pekabaran Emde adalah di Surabaya atau sekitaran Jawa Timur. Gelora penginjilannya makin kuat berkat pengaruh misionaris bernama Joseph Kam.[16] Dengan media selebaran berbahasa arab melayu, Emde mulai penginjilan dari pasar ke pasar. Berhasil merekrut beberapa umat, namun kontras dengan Coolen yang kental berkebudayaan Jawa, Kristen ala Emde adalah *Kristen Landa* yang sangat baratsentris dan konfrontatif terhadap kebudayaan Jawa. Sikap antipati terhadap kebudayaan Jawa ini tercermin dari banyaknya larangan yang harus ditaati oleh jemaatnya, mulai dari larangan berambut panjang bagi pria, larangan melakukan *Slateman,* larangan nembang, larangan memainkan gamelan, juga termasuk larangan membawa keris jika ke gereja.[17]

Kyai Tunggul Wulung (1803-1855). Tunggul Wulung alias Kiai Ngabdullah berasal dari daerah Gunung Muria. Mengenal Kristen melalui Jellesma dan kemudian di baptis pada sekitar tahun 1854 dengan nama baptis Ibrahim.[18] pekabaran Injil ke Pasuruan, Rembang, Malang kawasan Gunung Muria, dan Jawa Barat dan berhasil mengembangkan komunitas Kristen diberbagai tempat. Mirip dengan Coolen, Tunggu Wulung menyajikan Injil sebagai suatu ilmu, para pengikutnya berzikir, penggunaan Doa Bapa Kami dalam pengobatan dan melihat cerita-cerita Yesus dalam Alkitab sebagai metafora rahasia yang perlu ditafsikan dalam tataran batiniah.[19] Paska wafatnya, jemaat Tunggul Wulung beralih ke Zending Menonit (DZV).[20]

Nyonya Oostrom-Philips (1815-1877). Nama kecil Nyonya Oostrom-Philips adalah Johanna Christina Philips. Lahir pada September 1815 di Salatiga**.** Dikenal sebagai Nyonya Oostrom-

15. Soekotjo, *Ibid;* Guillot, *Op cit*

16. Aritonang & Steenbrink, 2008, hlm. 712

17. Guillot, *Op cit*, hlm. 25

18. *Ibid*, hlm. 44

19. End, 2007, hlm. 208

20. *Ibid*, hlm. 22

Philips setelah menikah dengan Van Oostrom. Kegiatan penginjilan yang dilakukan giat setelah wafatnya suami beliau, Van Oostrom. Sebagai pedagang batik, penginjilan pertama-tama dilakukan terhadap pekerja-pekerjanya. Daerah pekabaran injil Nyonya Oostrom-Philips meliputi kawasan Banyumas. Karena beliau bukanlah pendeta, beliau meminta bantuan untuk mengurus jemaatnya kepada *Nederlandsch Gereformeerde Zendings Vereeniging* (NGZV). Kendati jemaatnya hanya 9 (sembilan) namun nantinya jemaat ini menjadi embrio pertama bagi kelahiran Gereja-gereja Kristen Jawa (GKJ).[21]

Nyonya Christina Petronella Stevens (Philips) (1825-1876). Nyonya Christina Petronella Stevens merupakan keturunan Jawa-Belanda kelahiran Yogyakarta. Bersaudara ipar dengan Nyonya Van Oostroom, Nyonya Christina tertular semangat penginjilan darinya. Beliau menjadikan Purworejo sebagai ladang misinya dan banyak berhasil mengkristenkan orang-orang Jawa yang bekerja sebagai pembantu rumah tangga. Karena di daerah Purworejo, hal ini yang membuat Nyonya Christina bekerjasama dengan Gereja Protestan Purworejo (*Indische Kerk Purworejo*). Malangnya, mayoritas jemaat kulit putih Gereja Protestan Purworjo justru menolak jemaat orang-orang Jawa binaan Nyonya Christina.[22] Dalam kerjanya, beliau kerap dikunjungi oleh Tunggul Wulung, bahkan banyak jemaat Tunggul Wulung yang kemudian juga menjadi jemaatnya. Selain itu, beliau juga pernah diasisteni oleh murid Tunggul Wulung bernama Sadrach. Pada akhirnya, Nyonya Christina membangun gereja sendiri di pekarangan rumahnya, jemaatnya ini kemudian menjadi embrio kedua GKJ jemaat Banyumas yang dikembangkan oleh iparnya Nyonya Van Oostrom-Philips.

Sadrach (1835-1924). Berawal dengan nama Radin Abas, seorang dengan latar belakang pesantren dari Jawa Timur ini menjadi Kristen berkat pengaruh dari mantan gurunya Pak Kurmen yang beralih menjadi Kristen setelah kalah debat dengan Tunggul Wulung. Sempat mengegerkan banyak lembaga zending Belanda, karena berhasil mengkristenkan banyak orang Jawa dan menjalankan Jemaat Kristen Merdeka (*Golongane Wong Kristen kang Mardika*) di Karangjasa, Purworejo. Kristen Jawa yang dikembangkan oleh Sadrach seirama dengan Coolen dan Tunggul Wulung ini di cap menyimpang oleh mayoritas misi zending ketika

21. Soekotjo, *Op cit*, hlm. 154

22. *Ibid*, hlm. 156

itu. Namun, ada satu lembaga penginjilan yang akhirnya menjadi tempat berlabuh Sadrach yakni Lembaga Kerasulan (*Apostolische Kerk)* dan diangkat sebagai Rasul Jawa pada tahun 1899. Paska mangkatnya Sadrach, jemaatnya terpecah menjadi 3 (tiga) golongan, golongan yang dipimpin Yotham bergabung dengan *Zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland* (ZGKN) yang merupakan penerus NGZV, golongan yang tetap menjadi bagian dari Gereja Kerasulan (*Apostolische Kerk*) dibawah pimpinan Citrawirya, dan golongan yang tidak menjadi bagian keduanya menjadi Pasamuwan Kristen Jawi Netral dipimpin oleh Wijayasastra.[23] Di kemudian hari, benih hasil misionaris independen ini dengan berbagai macam pertimbangan banyak yang memilih untuk bergabung dengan jemaat misionaris zending

Misionaris Zending. Penyebaran Kristen di Jawa pada abad ke 19 dilakukan oleh para penginjil yang berafiliasi kepada 3 (tiga) organisasi penginjil, *het Nederlandsch Zendeling Genootschap* (NZG), *Nederlandsch Gereformeerde Zendings Vereeniging* (NGZV), dan *Doopsgezinde Zendings Vereeniging* (DZV).[24]

***het Nederlandsch Zendeling Genootschap* (NZG)**. Zending tertua di tanah Belanda ini didirikan pada 19 Desember 1797 di Rotterdam. NZG bersifat interdenominasi dan interkonvensional dengan ciri Kristen umum. Tujuannya adalah penyebaran Kekristenan berdasarkan Kitab Suci dan Pengakuan iman Rasuli. Dalam nada yang lebih ortodoks, tujuan ini dirumuskan sebagai membawa Kristus kepada manusia dan manusia kepada Kristus.[25] Salah seorang misionaris awal-awal yang dikirim ke tanah Jawa oleh NZG adalah Jellesma. Pada tahun 1843 Jellesma dikirim ke Surabaya. Kemudian di tahun 1848, Jellesma tinggal di Mojowarno terletak 10 kilometer selatan Jombang yang merupakan salah satu desa Kristen pertama di tanah Jawa. Jadi peran Jellesma di sini bukanlah mengkristenkan orang Jawa melainkan memperkuat iman orang-orang Jawa yang telah menjadi Kristen tersebut.[26]

***Nederlandsch Gereformeerde Zendings Vereeniging* (NGZV).** NGZV didirikan pada 6 Mei 1859 di Amsterdam. NGZV berfokus pada daerah Jawa Tengah, minus kawasan Gunung Muria dan

23. Partonadi, 2001, hlm. 124

24. *Ibid*, hlm: 35; Guillot, *Op cit*, hlm. 8; Aritonang, 2013, hlm. 116

25. Partonadi, *Op cit*, hlm. 36

26. Guillot, Op cit, hlm. 9

Salatiga.[27] Vermeer adalah penginjil pertama yang dikirim ke tanah Jawa oleh NGZV, 14 Juni 1861 Vermeer tiba di Tegal. Pada misi ini Vermeer berhasil mengembangkan jemaat Muaratuwa yang dikenal sebagai *De Inlandsche Christengemeente te Tegal* pada 25 Januari 1883. Kemudian pindah ke Purbalingga. Di sini Vermeer berbenturan dengan Sadrach. NGZV kemudian mengutus Lion Chacet untuk melihat Kristen Jawa yang dikembangkan oleh Sadrach. Dari hasil penglihatannya, Chacet menilai bahwa ajaran Sadrach bidah dan harus dipisahkan dari pekerjaan zending. Dari sinilah timbul perpecahan, jemaat Sadrach sekitar 6.374 orang yang tersebar di Begelan, Banyumas dan Tegal seakan dipaksa untuk memilih. Dari 6.374 orang hanya 150 orang yang memilih untuk bergabung ke pangkuan NGZV. Sebagian besar memilih Sadrach.[28] Dikarenakan adanya suatu keputusan dari pusat Belanda sana, bahwa kegiatan penginjilan harus dilakukan oleh gereja maka pada 17 Juni 1892 NGZV digantikan perannya oleh *Zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland* (ZGKN) gabungan dari *De Christelijke Gereformeerde Kerk dan De Nederduitsche Gereformeerde Kerken*. ZGKN inilah yang kemudian mengambilalih sebagian besar jemaat yang ditumbuhkembangkan oleh Sadrach ketika jemaat tersebut berada dibawah pimpinan Yotham (putra angkat Sadrach).

***Doopsgezinde Zendings Vereeniging* (DZV).** DZV adalah organisasi penginjl dari kalangan gereja Menonnite yang didirikan pada tahun 1847 di Belanda. Penginjil pertama yang diutus oleh DZV ke tanah Jawa adalah Pieter Jansz (1851). Baptisan pertama dilakukan oleh Jansz terhadap 5 (lima) penduduk lokal desa Cumbring sekitaran Jepara terjadi pada 16 Maret 1854.[29] Hasil pekerjaan Jansz terbilang mengecewakan, selama enam tahun hanya berhasil membaptis 20 orang. Karena merasa kesulitan dan kecewa dalam mencari pengiktu Kristen. Jansz berfokus pada kegiatan penulisan dan penerjemahan. Di tahun 1888 Jansz berhasil menerjemahkan Perjanjian Baru ke dalam bahasa Jawa. Kemudian Perjanjian Lama ke dalam bahasa Jawa pada tahun 1893. Untuk selanjutnya, DZV mengirimkan penginjil lain untuk mendampingi kegiatan penginjilan Jansz. Dalam 25 tahun berkiprah di dunia penginjilan para penginjil ini hanya berhasil membaptis 102 orang. Kemudian pada tahun 1881 DZV diberi sebidang tanah di

27. *Ibid*, hlm. 8

28. Soekotjo, *Op cit*, hlm. 113

29. Aritonang, 2013, hlm. 116

Margareja oleh pemerintah. Di Margareja inilah kemudian menjadi pusat kegiatan DZV di daerah Jepara-Rembang.[30] DZV inilah yang kemudian mengambilalih untuk kepengurusan jemaat Kristen Jawa sepeninggalan Tunggul Wulung.

Perkembangan penaburan Injil yang dilakukan oleh dua gerakan ini mengambil beberapa ciri:[31]

1. Pembukaan lahan sebagai langkah awal penginjilan, umum terjadi di Jawa Timur dan Jawa Tengah.
2. Jemaat hasil misionaris independen kemudian dirawat oleh misionaris zending.
3. Demi kesinambungan gerakan, misionaris zending melakukan kaderisasi terhadap aktivis penginjil lokal seperti Tunggul Wulung, Sadrach dan lainnya.

Benih-benih yang ditabur oleh kedua model gerakan itu kemudian menjadi komunitas Kristen (di) Jawa mula-mula. Dalam proses pendulangan umat, pihak misionaris independen meraih sukses jauh lebih besar dibandingkan dengan misionaris zending. Kendati demikian, karena kebutuhan untuk kesinambungan, umat-umat binaan misionaris independen kemudian "diambilalih" oleh misionaris zending karena secara sumber daya mereka lebih mumpuni. Dari komunitas Kristen (di) Jawa mula-mula inilah sebuah gereja yang kemudian bernama Gereja Kristen Jawa (GKJ) tumbuh dan berkembang dengan corak *Kristen Jawa* ala GKJ.

Gereja Kristen Jawa (GKJ): Dinamika Memaknai Kata "Jawa"

Gereja Kristen Jawa (GKJ) merupakan salah satu gereja yang menggunakan nama Jawa.[32] Dalam sejarahnya, GKJ tumbuh dari 3 komunitas Kristen Jawa, Gereja Kristen Djawa Tengah Utara (GKDTU), Kristen Kang Mardika, Gereja Kristen Djawi Tengah ing

30. Partonadi, *Op cit*, hlm. 46

31. Sastrisupono, *Op cit*, hlm. 29

32. Gereja selalu merujuk pada 3 (tiga) wujud berikut, kelompok orang percaya Tuhan, organisasi khusus atas nama Tuhan, dan institusi yang mengatur mekanisme pemujaan yang dilakukan oleh khalayak (Jordon, 1986, hlm. 51).

Sisi Kidul (GKDTS).[33] Ketiga komunitas ini menjadi embrio bagi lahirnya Gereja Kristen Jawa (GKJ) melalui suatu sidang sinode pada tahun 1931 di Kebumen, Jawa Tengah. Lebih lengkap untuk memahami proses pembentukan GKJ dapat dilihat sebagaimanan tergambarkan dalam Tabel 2. Sejarah Pembentukan GKJ berikut ini,

Tabel 2.
Sejarah Pembentukan GKJ

	Akar Utama		
Tahun	**Utara (Gereja Asuhan Salatiga Zending)**	**Golongan Wong Kristen Kang Mardika (Kyai Sadrach)**	**Selatan (Gereja Asuhan NGZV dan ZGKN)**
1858			Baptisan jemaat asuhan Ny. Van Oostrom Philips
1860			Baptisan jemaat asuhan Ny. Christina Petronella Philips-Stevens
1865	Gereja hasil pekabaran Injil GIUZ (*Genootschap van In- en Uitwendige Zending te Batavia*) di Banyumas, Purbalingga		
1869		Kyai Sadrach bergabung dengan Ny. Petronella	
1870		Baptisan Ibrahim	
1883		Golongan Wong Kristen Kang Mardika	

33. Soekotjo, *Op cit*, hlm. 117

1884	SZ (*Salatiga Zending*) mulai bekerja di Jawa Tengah Utara		
1896			ZKGN bekerja di Purworejo Banyumas, Purbalingga, Wonosobo, Magelang, Yogyakarta, Surakarta
1899		Gereja Kerasulan	
1924		Kyai Sadrach meninggal	
1931			Sinode Gereja Gereformeerd I (Pasamuwan Gereformeerd Djawi Tengah)
1933		Bergabung dengan SZ dan ZGKN	Sinode Gereja Gereformeerd II (Pasamuwan Christen Jawi ing Dwaji Tengah Sisi Kidoel) GKDTS
1937	Terbentuk Parepatan Agung (aliansi Gereja-gereja hasil SZ) Gereja Kristen Djawa Tengah Utara (GKDTU)		
1949	Sinode Persatuan (GKDTU dan GKDTS)		
1953	Sebagian unsur GKJTU memisahkan diri		
1964	Persatuan GDTU dan GKDTS menjadi Gereja Kristen Djawa (GKD)		

Sumber: Soekotjo, 2009, hlm. 117, diolah kembali oleh peneliti

Terdapat persoalan tentang kata "Jawa" dalam GKJ. Setidaknya ada 2 (dua) persoalan, orientasi dan tafsir memaknai "Jawa". Berkenaan dengan orientasi, memang banyaknya corak kebudayaan Jawa yang masing-masing memiliki ciri khas.[34] Pada posisi ini, GKJ memilih untuk terbuka kendati kadang ada dominan corak Jawa tertentu, sebagaimana di ungkapkan oleh Informan PY.

> " Nah ketika mereka mau jadi 1 mari kita bikin ibadah yang Jawa maka klihatannya ada yang mengusulkan agar berkiblat ke Jawa Tengah. Karena Jawa Tengah sudah mandiri. Nah yang Jawa Timur akh..nggak bener ini..jadi belum jadi udah pecah. tapi akhirnya jadi dan mengatakan kami tidak berkiblat kemana-mana tidak ada nama Gereformeerd gitu ya. Maka Jawa Timur mau bergabung maka jadi lah gereja ini. Sehingga gereja ini harus jelas, bahwa kami adalah campuran semua gereja Jawa. Jadi jangan hanya 1 gitu..gitu..."[35]

Sementara, berkaitan dengan permasalahan tafsir memaknai "Jawa", keberbagaianya tafsir ini dapat disarikan sebagai berikut, "Jawa" secara inheren adalah spasial dan kultural. Karena tidak ada GKJ di luar pulau Jawa serta pula penghayatan "Jawa" tidak sekedar penggunaan bahasa Jawa semata, melainkan pula "Jawa" sebagai perspektif.[36] Maka "Jawa" dalam GKJ dimaknai dalam logika spasial sekaligus kultural. Pemaknaan tersebut hadir dari hasil refleksi atas warisan historik Sadrach yang selama ini nyaris diabaikan dan dianggap menyimpang. Kini GKJ menyadari benar bahwa metode kultural Sadrach dalam menegosiasikan kekristenan dan kejawaan adalah metode yang patut dijadikan referensi dalam mengkonstruksikan identitas Kristen Jawa di GKJ.

> "..klo sadrach sangat adaptif gitu ya..ada perjumpaan dengan islam terutama juga dengan Jawa..betapa komunitasnya itu dalam banyak hal sangat mirip dengan islam, gereja yang sampae sekarang masih bisa..di purworejo..bentuk kubahnya.""tapi cara berpikirnya yang sudah diterima...perjumpaan dengan kebudayaan tidak lagi dipandang negatif seperti cara pandang ZGKN dulu. Unsur-unsur budaya justru dipake. Memang posisi

34. Koentjaraningrat, 1984, hlm. 25-29; Gauthama, 2006

35. Informan PY, 28 Februari 2015

36. Informan PA, 16 Oktober 2014; Informan PL, 11 Maret 2015; Informan U, 3 Maret 2015

terakhir dalam ppas gkj, sikap gkj terhadap kebudayaan kan memakai sejauh isinya tidak bertentangan konforntatif dengan iman Kristen. Jadi, kalo di ppa gereja2 dibedakan antara bentuk dan isi.."[37]

Dalam memenuhi usaha pengembalian akar kejawaan di GKJ dengan mereferensi Sadrach tetap ada seleksi dalam arti tidak dalam suatu peniruan total yang oleh GKJ sendiri disebut Sadrachisme. Upaya pengembalian akar kejawaan ini menjadi bagian agar identitas Kristen Jawa GKJ tidak serta merta luntur yang dilakukan melalui melalui jalur kebudayaan dan kesenian. Sebagaimana yang wacana yang muncul dari media resmi GKJ, Gembala. Pada suatu artikel dibahas mengenai identitas GKJ. Petikan artikel tersebut dapat menggambarkan secara gamblang saluran yang dikembangkan oleh GKJ dalam me(re)konstruksi identitas Kristen Jawa GKJ.[38]

Maka jelas bahwa "Jawa" dalam GKJ adalah pergumulan yang terus berproses dari mulai berdirinya GKJ hingga saat ini. Berdasarkan temua tersebut dapat dikatakan bahwa terdapat pergeseran makna "Jawa" dalam GKJ secara historik dan sosiologis. Dalam membaca pergeseran dapat disederhanakan dalam 3 (tiga) pembabagan sejarah GKJ, Pra-GKJ, GKJ awal, dan GKJ sekarang (masa kini). Pra-GKJ menandakan suatu kurun waktu ketika komunitas-komunitas Kristen Jawa belum mengorganisasikan diri dalam GKJ berlangsung sekitar 1900 hingga 1963. GKJ awal menandakan suatu kurun waktu ketika komunitas Kristen Jawa mengorganisasikan diri dalam GKJ dan memberlakukan kitab Heidelberg (*Kitab Piwulang Agami Kristen*) dalam acuan doktrin berlangsung sekitar 1964 hingga 1996. GKJ sekarang (masa kini) menandakan suatu kurun waktu ketika geliat kejawaan semakin menguat dengan ditandai dengan direvisinya acuan doktrin dari *Kitab Piwulang Agami Kristen* menjadi Pokok-pokok Ajaran GKJ (PPA GKJ) berlangsung sekitar 1997-2015.

Dalam perkembangan awalnya, Jawa dalam GKJ dipandang hanya sebagai gereja Kristen yang kebetulan tumbuh di Jawa dan dianut oleh orang-orang Jawa, sebut saja ini sebagai logika

37. Informan PA, 16 Oktober 2014

38. Gembala No.166 TH ke 44 – Januari 2015

spasial. Dalam logika spasial ini, Jawa belum disertakan sebagai "kebudayaan Jawa" dalam gereja Kristen. Langkah ini merupakan upaya pembersihan terhadap sisa-sisa Kristen Jawa pra-GKJ.

Sebagaimana telah diulas sebelumnya, salah satu perintis jemaat GKJ adalah Kristen Jawa yang menjadikan "Jawa" dibelakang "Kristen" sebagai kebudayaan yang melekat dan berdialog dengan kekristenan. Kemudian terjadi upaya "pelurusan" dengan mendudukan Jawa sebagai semata logika spasial ketika GKJ diformalkan. Dalam perkembangan kemudian, muncul kembali upaya menjadikan Jawa tidak lagi sekedar dipandang dalam logika spasial, tetapi dipandang dalam logika spasial-kultural.

Tabel 3.
Dinamika Pemaknaan Kata "Jawa" Dalam GKJ

<table>
<tr><td>Pra-GKJ</td><td>GKJ awal</td><td>GKJ Sekarang (masa kini)</td></tr>
<tr><td>Komunitas Kristen Jawa
(Jawa sebagai kebudayaan)</td><td rowspan="2">Jemaat GKJ
(Pembersihan Anasir Pengaruh Kristen Jawa)</td><td rowspan="2">Jemaat GKJ
(Memperkuat Kebudayaan Jawa (Kejawaan) sekaligus Kekristenan, sembari menghindari Sinkretisme)</td></tr>
<tr><td>Komunitas Kristen Landa
(Jawa sebagai spasial)</td></tr>
<tr><td>(Spasial) (Kultural)</td><td>Spasial</td><td>(Spasial-Kultual)</td></tr>
</table>

Sumber: data temuan penelitian

Berdasarkan uraian ini, pemaknaan atas kata "Jawa" berproses dengan penuh dinamika. Terdapat diskusi yang panjang dan relatif keras. Hingga akhirnya, perspektif yang mendominasi saat ini di dalam GKJ adalah pemaknaan spasial-kultural. Dalam artian, pihak GKJ menyadari kekhasan sebuah gereja yang hanya ada di pulau Jawa sekaligus pengiman Kristen yang berspektif kebudayaan Jawa.

Ke-Kristen-an dan Ke-Jawa-an: Peta Adaptasi di GKJ

GKJ adalah medan dialog antara kekristenan dan kejawaan. Sebagaimana layaknya sesuatu yang berbeda kemudian menyatu,

tentunya ada mekanisme adaptasi yang terjadi. Konsep adapatasi lintas budaya dalam penelitian ini didefinisikan sebagai proses perubahan internal yang dilakukan pihak tertentu agar dapat menyesuaikan dengan kondisi budaya baru yang belum dikenal.[39] Penyesuaian ini dilakukan terhadap suatu budaya awalnya agar mencapai tingkat keberhasilan tertentu pada budaya atau lingkungan baru.

Sejauh temuan penulis, pun dalam GKJ, penyesuaian berjalan dua sisi. Pada sisi kekristenan berlangsung melalui metode kontekstualisasi teologi (khususnya, pada aspek teologi keselamatan dan sikap terhadap keragaman kebudayaan serta agama).[40] Sementara, pada sisi kejawaan penyesuaian berlangsung melalui metode transmutasi makna.[41]

Penulis menggunakan Pokok-Pokok Ajaran GKJ (PPA GKJ) untuk melihat kerangka teologis kekristenan GKJ. Sebagai gereja yang bercorak Kalvinis, secara teologis GKJ berpedoman pada terjemahan bahasa Jawa Katekismus *Heidelberg*, kitab *Piwulang Agami Kristen* (1931-1996) pada mulanya.[42] Kemudian, kitab ini diganti oleh PPA GKJ 1997 lalu menjadi PPA GKJ edisi 2005. PPA GKJ edisi 2005 ini yang digunakan hingga saat ini. Perubahan acuan teologis dilakukan dengan pertimbangan bahwa muatan substansi Katekismus Heidelberg sudah tidak cocok dengan kondisi sosio-kultural GKJ. Muatan PPA GKJ edisi 2005 dapat dilihat pada tabel 4 berikut ini.

39. Ziao, Ahmad dan Liao, 2019, hlm. 2

40. Kontekstualisasi teologi adalah perumusan teologi yang ditujukan bagi penyebaran Injil di dunia ketiga ketika warna Injil menggunakan bentuk-bentuk pemikiran dan kebudayaan setempat dan juga proses dialog antara jemaat dan lingkungannya (Rommen dan Hesselgrave, 1994, hlm. 48).

41. Dalam Tata Laksana GKJ (2005), transmutasi makna mengandung dua arti, mengeluarkan makna relijius yang bertentangan dengan Injil, kemudian memberi makna relijius yang baru sesuai dengan Injil.

42. Katekismus Heidelberg merupakan pokok-pokok keyakinan Kristen yang disusun oleh Zakharias Ursinus dan Caspar Olevianus pada tahun 1362 atas dasar ajaran John Calvin. Semenjak tahun 1363 atas kehendak raja wilayah Friedrich III, diterima sebagai pedoman ajaran gereja di negara bagian Pfalz, Jerman bagian Barat. kemudian katekismus heidelberg menyebar ke gereja Kalvinis Belanda (Sinode GKJ, 2005, hlm. ix).

Tabel 4
PPA GKJ Edisi 2005

Bab	**Pokok Bahasan**	**Uraian**
Satu	Ajaran Gereja	Pentingnya gereja memiliki ajaran Posisi ajaran gereja dan alkitab
Dua	Alkitab	Alkitab Kegunaan Alkitab Kewibawaan Alkitab
Tiga	Penyelamatan Allah	Arti dan hakikat penyelamatan Allah Peristiwa penyelamatan Allah Ketritunggalan Allah Siapa yang diselamatkan dan bagaimana sikap yang dapat membuat orang diselamatkan Perjalanan keselamatan
Empat	Gereja dan Tata Kehidupan Gereja	Gereja Tugas panggilan gereja Kepelbagaian dan keesaan gereja Tata kehidupan gereja Ibadat sebagai sarana pemeliharaan iman Sakramen sebagai pemeliharaan iman

Lima	Kehidupan Orang Percaya di Dunia	Hidup beretika Sikap terhadap alam **Sikap terhadap kebudayaan** Sikap ilmu pengetahuan, teknologi dan teknik Sikap terhadap sekularisme Pandangan tentang kehidupan bernegara Sikap terhadap kekuasaan negara **Pandangan dan sikap terhadap agama-agama**
Enam	Beberapa Warisan Rohani yang Penting Dalam Kehidupan Gereja	Sepuluh hukum tuhan Hukum kasih Pengakuan iman rasuli Doa

Sumber: Sinode GKJ, 2005

Tulisan ini secara khusus menyoroti 3 (tiga) hal, soteriologi (keselamatan), sikap terhadap kebudayaan dan pandangan serta sikap terhadap agama-agama.

Hingga saat ini, GKJ tergabung dalam persekutuan gereja-geraja Kalvinis sedunia, *World Communion of Reformed Churches* (WCRC). Kendati demikian, alih-alih mengadopsi soteriologi Kalvinisme yang bercorak predestinasi, GKJ memilih untuk menyesuaikannya menjadi soteriologi Armenianisme yang bercorak kehendak bebas (*free will*).[43] Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh informan PA.

> "...apa memegang Calvin itu penekanan kepada predestinasi kselematan kita malah lebih armenian apa kehendak bebas dan ini sebenarnya juga tidak pas juga dalam konteks takdir dipahami dalam masyarakat Jawa .....kalo konsep predestinasi diterima mentah-mentah menjadi tidak konstruktif, menjadi legitimasi terhadap kekuasaan paternalistik ya pokonya yang

43. Konflik antara Calvinisme dan Armenianisme tentang soteriologi, lihat de Jonge, 1998, hlm.25

> berkuasa untuk menindas gitu kan atau untuk memanipulasi umat lah . untuk itu gagasan kebebasan bahwa kita punya kehendak bebas mulai diangkat gitu."[44]

Lebih lanjut, menurut informan PA, Calvinisme GKJ itu adalah Calivinisme *fluid* alias Calvinisme cair. Maka tidak heran kendati tidak mengamalkan soteriologi Calvinisme namun GKJ tetaplah geraja yang Calvinis.

Berkaitan dengan sikap terhadap kebudayaan, intinya GKJ melihat kebudayaan dalam arti, menghargai kebudayaan, bersikap kritis terhadap kebudayaan, serta memperbaiki kesalahan.[45] Apresiasi GKJ terhadap keberbagaian budaya termanifestasikan salah satunya dalam program Bulan Budaya 2016. Sebagai bagian dari peringatan hari kemerdekaan Republik Indonesia ke-71, pada acara ini keragama budaya dirayakan sedemikian rupa dengan berbagai kegiatan. Kegiatan meliputi pertunjukan berbagai kesenian, Campursari Jawa, Betawi Bermazmur, Gondang Batak, Kolintang, Angklung, ketoprak, ludruk, keroncong, serta karawitan dan juga hidangan kuliner, seperti makanan khas Jawatimuran, Manado, Sumatera, Makasar dan lainnya.[46] Di GKJ, peringatan hari kemerdekaan Indonesia juga diperingati melalui ibadah kebaktan syukur kemerdekaan, sebagaimana gambar 1. Kebaktian Syukur Hari Kemerdekaan Republik Indonesia.[47]

44. Informan PA, 14 Maret 2015

45. Sinode GKJ, 2005, hlm. 60

46. FB Grup Gereja Kristen Jawa Nehemia,

https://m.facebook.com/groups/895525721 42?view=permalink&id=10153734493287143

47. Kebaktian Syukur Hari Kemerdekaan Republik Indonesia, 17 Agustus 2015. Kelompok paduan suara yang sedang tampil adalah kelompok paduan suara pensiunan salah satu lembaga (penulis lupa nama lembaganya). Dari gambar terlihat jelas anggotanya tidak hanya berasal dari satu agama saja.

Gambar 1.
Kebaktian Syukur Hari Kemerdekaan Republik Indonesia

Sumber: data temuan penelitian

Contoh lainnya sikap apresiatif GKJ terhadap keragaman budaya dapat terlihat pada penyebarluasan berbagai peribahasa bahasa daerah melalui media resmi Gereja, Majalah Gembala, sebagaimana terlihat pada tabel 5 Peribahasa Berbagai Daerah berikut ini.

Tabel 5
Peribahasa Berbagai Daerah

Peribahasa Berbagai Daerah			
No	**Daerah**	**Peribahasa**	**Arti**
1.	Aceh	Meunyo get dalam hate, lahe bak ie rupa	Jika seseorang itu baik hatinya, maka akan terpancar diwajah orang itu
2.	Batak	Tumbur ni pangkat tu tumbur ni hotong; tusi tamu mangalangka, disi ma hamu dapotan	Rejeki yang dapat diperoleh dimana-mana

3.	Sunda	Nyukcruk leuwi malar cai, nyiar seuneu kundang damar	Mengejar petunjuk di tempat yang jauh, padahal yang dicari ada di dekatnya.
4.	Dayak Kendayan (Kalbar)	Mabolat ai' ka'dalam solekng, mabolat kata dalam bapakat	Dalam menyelesaikan permasalahan umum perlu menyatukan pendapat melalui musyawarah mufakat.
5.	Kei (Maluku)	Ho tahit sav savur barit, ne ho nangan nifar lublai.	Segala perbuatan ada akibatanya. Kemanapun dan dimanapun kita berada tak akan lepas dari kebahagiaan dan penderitaan.

Sumber: Majalah Gembala No. 166 TH Ke 44- Januari 2015

Selaras dengan sikap terhadap kebudayaan, sikap GKJ terhadap agama-agama juga bernuansa apresiatif. Hal ini terangkum jelas dalam PPA GKJ edisi 2005, sebagaimana kutipan berikut ini.

> "Orang percaya mengakui dan menghormati hak hidup agama lain, termasuk di dalamnya hak untuk dianut, diamalkan dan disiarkan, tanpa perlu jatuh ke dalam kesalahan menyamakan semua agama. Bila perlu, orang percaya membela hak-hak agama lain yang diperlakukan tidak adil."[48]

Selanjutnya, penyesuaian pada sisi kejawaan yang berlangsung melalui metode transmutasi makna akan penulis deskripsikan melalui kebudayaan material dan kebudayaan nonmaterial. Kebudayaan material yang akan diulas disini adalah Keris dan Gamelan. Sedangkan kebudayaan nonmaterial yang akan diulas adalah Punakwan, Wayang dan *Slametan*.

Keris dan alat musik Gamelan. Keris begitu problematik pada awalnya di GKJ. Karena ketika membawa Keris masuk ke dalam

48. Sinode GKJ, *Op cit*

gereja, sebagian kalangan menilai seakan-akan "menodong" dengan senjata kepada Tuhan. Sebagaimana yang diungkapkan oleh informan PY berikut ini.

> "waktu saya merid diberkati di gereja ini pake keris. Jadi pemahaman sebagian orang ketika kita diberkati keris harus di copot. Masa' ya minta berkat sama Tuhan pake keris."[49]

Selain itu juga tentang perkara *klenik,* namun sikap GKJ jelas tentang perkara ini, sejauh tidak dimaknai dengan klenik dan hanya bagian dari pakaian biasa, maka secara relijius aman membawa Keris ke dalam gereja. Kasus menarik lainnya adalah Gamelan. Gamelan termasuk perkara pelik sebelumnya hingga kemudian bisa hadir dan menjadi bagian dalam ritual-ritual yang diselenggarakan oleh GKJ. Kondisi tersebut tergambar sebagaimana penjelasan Informan PK berikut ini.

> "….(Gamelan) itu banyak pertentangan ketika masuk, itu tidak sakral itu tidak apa itu banyak. Kalo di Gereja tempatnya bukan di depan mimbar harus di luar dan sebagainya gitu lho….. Pada akhirnya sekian tahun sekian tahun sudah mulai sekitar 5 tahun kebelakang ini sudah diterima hampir tiap jemaat merasa bahwa gamelan sudah menjadi satu kesatuan dengan gereja Jawa".[50]

Melalui transmutasi makna kemudian Gamelan dengan segala persepsi kleniknya dicabut. Selanjutnya, Gamelan diisikan dengan makna baru yakni Gamelan sama seperti alat musik lainnya yang dapat menjadi bagian dalam musik sakral gereja di GKJ. Dengan begitu, Gamelan pun tidak lagi menjadi "aib" dan disembunyikan, melainkan menjadi integral dalam acara-acara resmi baik keagamaan maupun non-keagamaan di GKJ, sebagaimana tampak pada gambar 3. Gamelan di Kebaktian GKJ Nehemia.

49. Informan PY, 28 Februari 2015

50. Informan PK, 22 Maret 2015

Gambar 2.
Gamelan di Kebaktian GKJ Nehemia
(22 Februari 2015)

Sumber: data temuan penelitian

Punakawan dan Wayang serta *Slametan*. Pada kasus Punakawan dan Wayang serta *Slametan,* ketika dijadikan instrumen visualisasi kekristenan ala Jawa, transmutasi makna berlangsung melalui penggubahan cerita dan muatan makna sehingga memuat substansi kekristenan. Punakawan sendiri merupakan lakon khas dalam pewayangan Jawa. Terdiri dari 4 tokoh, Gareng, Petruk, Bagong dan Semar menggambarkan kejelataan rakyat sekaligus kebijaksanaan. Dalam khazanah Jawa, tokoh sentral Punakawan adalah Semar, yang dimaknai sebagai dewa Ismaya dan berperan sebagai pelindung Jawa dan seluruh dunia, sementara tokoh lainnya adalah anak Semar hasil olah batin dirinya (Suseno, 1984, hlm.187-188). Melalui transmutasi makna, Punawakan kini bermakna sebagai representasi kejelataan rakyat sekaligus kebijaksanaan. Sementara, Wayang yang sebelumnya bermuatan Hinduistik, kini menjadi sangat kristiani. Wayang kristiani ini dapat terlihat misalnya pada Wayang dengan lakon *Tumuruning Wahyu* (Turunnya Wahyu) dan *Wahyu Makutha Kaswargan* (Wahyu Mahkota Surga) yang mengisahkan tentang turunnya Yesus Kristus sebagai anak Tunggal Allah sekaligus Mesias ke Bumi. Lihat Gambar 3. Punakawan dan Wayang di GKJ.

Gambar 3.
Punakawan dan Wayang di GKJ

(a)[51] (b)[52]

Beranjak pada *Slametan*. Dimensi spiritual *Slametan* sebagai instrumen penghindar marabahaya dan alat komunikasi dengan nenek moyang menjadikan *Slametan* memiliki posisi sangat sentral dalam tradisi agama orang Jawa.[53] Transmutasi makna yang berjalan agar *Slametan* dapat beradaptasi dengan kekristenan maka Slametan dimaknai sebagai ucapan syukur dalam koridor kekristenan, sebagaimana diungkapkan oleh Informan PA.

> "nah pada parakteknya ini ya mengeluarkan isi yang bertentangan kita keluarkan, misalnya bentuk kebaktian dilakukan pada 100 harinya tapi kan isi kotbah tidak mengadopsi pandangan hidup Jawa tentang roh atau jiwa tentang alam baka yang bisa berbeda dengan kristen. Oke silakan boleh mengadakan pringatan 100 hari tapi isinya harus diolah lagi.... nggak..mereka nggak terlalu sebagai penghiburan biasa tapi tidak tergantung siklus..tapi kalo di Jawa yang ngepaske masih..tapi itu tadi kita ubah."[54]

51. Punakawan GKJ Nehemia, Festival Gending Gerejawi dan Punakawan di GKJ Pondok Gede, 31 Oktober 2014

52. Pagelaran Wayang acara Pentakosta, 7 Juni 2014 di pelataran GKJ Nehemia http://www.restrojaksel.info/polsek-kebayoran-lama-info-satwil/pagelaran-wayang-kulit-2.html akses 21 April 2015

53. Beattty, 2004, hlm. 27; Geertz dalam Koentjaraningrat, Op *cit*, hlm. 347

54. Informan PA, 16 Oktober 2014

Peta proses adaptasi di GKJ telah terlihat dalam uraian tersebut. Kendati semangat yang dibawa adalah Kristus Pembaharu Kebudayaan (*Christ transforming culture*),[55] namun dalam kasus GKJ ini penyesuaian berlangsung pada sisi Kejawaan juga sisi Kekristenan. Agar proses adaptasi ini selalu memiliki legitimasi dua sisi, GKJ mengkonsolidasikan peran Seniman/Budayawan dan Pendeta dalam LEMKABUJA (Lembaga Kajian Budaya Jawa). Kegiatan yang mencerminkan kerja LEMKABUJA itu misalnya, Temu Seniman/Budayawan se-Sinode GKJ yang salah satunya diselenggarakan di Pondok Remaja Salib Putih, Salatiga, 23-24 Juli 2012 dengan mengusung tema: "Biarlah segala yang bernafas memuji Tuhan dengan Budaya. Haleluya!" (Mazmur:150).[56] Selain itu, melalui lembaga ini pula, GKJ terus aktif mengambil bagian dalam Kongres Kebudayaan Jawa. Pada Kongres Kebudayaan Jawa tahun 2014, GKJ melalui LEMKABUJA mengirimkan wakilnya Pendeta Lukas Eko Sukoco, M.Th yang membawakan materi makalah "GKJ salah satu benteng budaya Jawa"[57] Lagi-lagi, nuansa kejawaan dalam GKJ sebagaimana terkonfirmasi dalam deskripsi tulisan ini, bukan sesuatu yang dihayati dan diamalkan secara eksklusif tertutup melainkan inklusif serta pula multikulturalistik. Justru dengan begitulah pada dasarnya cara GKJ merayakan kebanggaan dan kekhasan ke-Jawa-an dalam dirinya.[58]

Kesimpulan

Kasus GKJ menjadi gambaran bahwa adaptasi sama-sama terjadi baik pada sisi ke-Jawa-an maupun ke-Kristen-an. Proses adaptasi dua sisi ini divalidasi baik secara teologis melalui perumusan PPA GKJ Edisi 2005, maupun secara kultural melalui pelembagaan LEMKABUJA (Lembaga Kajian Budaya Jawa). Maka

55. Kristus Pembaharu Kebudayaan (Christ *transforming culture*) mengandung pandangan kekristenan dijadikan medium kekritisan dalam melihat kebudayaan. Pada titik inilah ada usaha dari kekristenan untuk merubah atau merevisi kebudayaan tanpa menghancurkan total "rumah" kebudayaan (Niehbhur, 2001).

56. http://gembala.weebly.com/edisi-juli-2012.html. akses 9 Mei 2015

57. Kongres Kebudayaan Jawa 2014: Khidmat, Meruah dan Penuh Makna http://gkjbekasi.org/konggres-kebudayaan-jawa-2014-khidmat-meriah-penuh-makna. akses 9 Mei 2015

58. Tafsiran penulis atas pandangan yang disampaikan oleh Informan PA, 16 Oktober 2014

dalam perspektif GKJ, proses adaptasi dalam diri GKJ hingga saat ini berlangsung secara sah adanya, *njawani* sekaligus juga kristiani.

Dalam pada itulah, proses adaptasi ini juga membawa pada transformasi diri GKJ dari gereja monokultural kini menjadi gereja yang multikultural. Proses transformasi ini adalah pembacaan GKJ yang kontekstual dengan kondisi masyarakat Indonesia tempat dirinya bertumbuh. Pada titik ini, nilai harmoni yang menjadi bagian integral dari kebudayaan Jawa berkontribusi begitu besar dalam proses ini. Dengan beroperasinya nilai harmoni dalam diri GKJ, ke-Jawa-an, ke-Kristen-an dan ke-Indonesia-an berdiskusi tanpa lelah mencari titik temu.

Daftar Pustaka

Buku dan Jurnal

Aritonang, Jan .S. (2013). Berbagai Aliran di Dalam dan di Seputar Gereja, Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Bagoes Wiryomartono. (2016). Javanese Culture and The Meanings of Locality: Studies on the Arts, Urbanism, Polity, and Sociery, Maryland: Lexington Books.

Beatty, Andrew. (2004). *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*, Cambridge: Cambridge University Press.

Darusuprapta, Darusuprapta. Macapat dan Santiswara. **Jurnal Humaniora**, [S.l.], n. 1, july 2013. ISSN 2302-9269. Available at: <https://jurnal.ugm.ac.id/ jurnal-humaniora/article/ view/2221>. Date accessed: 14 july 2020. /*doi:http://dx.doi. org/10.22146/jh.2221. */ doi:https://doi.org/10.22146/jh.2221.

Gauthama, Margaret P. (2003). Peta Budaya Masyarakat Jawa: Hasil Riset Terkini, dalam Margaret P. Gauthama, Kusrestuwardhani, Alkadri (ed), Budaya Jawa dan Masyarakat Modern, Jakarta: Pusat Pengkajian Kebijakan Teknologi Pengembangan Wilayah.

Guillot, C. (1981). Kiai Sadrach: Riwayat Kristenisasi di Jawa, Terjemahan Asvi Marwan Adam, Jakarta: Grafiti Pers.

Hesselgrave, David J. dan Edward Rommen. (1994). Kontekstualisasi: Makna, Metode dan Model, Jakarta: BPK Gunung Mulia/

Jan Sihar Aritonang and Karel Steenbrink (ed). (2008). A History of Christianity in Indonesia, Leiden: Brill.

Jordon, James B. (1986). The Sociology of The Church: Essays in Reconstruction, Texas: Geneva Ministries.

Koentjaraningrat. (1984). *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka.

Koentjaraningrat. (1990). Pengantar Ilmu Antropologi cet ke-8. Jakarta: PT Rineka Cipta.

Niebuhr, H. Richard. (2001). Christ and Culture, New York: Harper & Row

Partonadi, Soetarman Soediman. (2001). *Komunitas Sadrach dan Akar Kontekstualnya*, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.

Rustopo. (2007). Menjadi Jawa: Orang-Orang Tionghoa Dan Ke-

budayaan Jawa Di Sura-karta 1895-1998. Yogya-karta: Penerbit Ombak.

Sinode Gereja-gereja Kristen Jawa. (2005). Pokok-pokok Ajaran GKJ edisi 2005, Salatiga: Sinode Gereja-gereja Kristen Jawa.

Sinode Gereja-gereja Kristen Jawa. (2005) Tata Gereja dan Tata Laksana GKJ, Salatiga: Sinode Gereja-gereja Kristen Jawa.

Soekotjo, S.H. (2009). *Sejarah Gereja-gereja Kristen Jawa (GKJ) Jilid I: Dibawah Bayang-bayang Zending (1868-1948)*, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.

Soleiman, Yusak. (2012). *Pangumbaran in Bang Wetan: The Dutch Reformed Church Late Eighteenth Century Jawa-an Eastern Adventure*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Suprihadi Sastrosupono, M. (1984). Sinkretistme dan Orang Kristen Jawa, Bandung: Lembaga Literatur Baptis.

Suseno, Franz Magnis. (1984). *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, Jakarta: Gramedia.

Van den End. (2007). Ragi Carita 1: Sejarah Gereja di Indonesia 1500-1860 Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Zhao F, Ahmad R, Liao P (2019) Cross-Cultural Adaptation of International Talents from the Belt and Road Countries: A Case Study of Suzhou Vocational University. Arts Social Sci J 10: 443. doi: 10.4172/2151-6200.1000443

Majalah dan Artikel Internet

FB Grup Gereja Kristen Jawa Nehemia,

https://m.facebook.com/groups/89552572142?view=permalink&id=10153734493287143 akses 14 Juli 2020

http://www.restrojaksel.info/polsek-kebayoran-lama-info-satwil/pagelaran-wayang-kulit-2.html akses 21 April 2015

http://gkjbekasi.org/konggres-kebudayaan-jawa-2014-khidmat-meriah-penuh-makna. akses 9 Mei 2015

Majalah Gembala No. 166 TH Ke 44- Januari 2015

Informan

Informan PY, 28 Februari 2015

Informan U, 3 Maret 2015

Informan PL, 11 Maret 2015
Informan PA, 14 Maret 2015
Informan PK, 22 Maret 2015
Informan PA, 16 Oktober 2014

Kekristenan, Tradisi Memukul Gong di Nusak Keka dan Talae, Kecamatan Rote Selatan, Kabupaten Rote-Ndao, dan Upaya Revitalisasi

Oleh: Agastya Rama Listya

Pendahuluan

Benturan antara agama dengan tradisi budaya dan kesenian lokal, terutama musik dan tari-tarian, bukanlah suatu hal yang baru. Sikap penolakan agama terhadap kedua elemen ini seringkali muncul karena adanya persepsi bahwa tradisi budaya dan kesenian lokal menjadi bagian integral dari ritual kepercayaan tradisional, misalnya, mengundang arwah atau roh para leluhur yang telah meninggal. Dalam kasus yang terjadi dengan suku Batetela dari wilayah Kasai di Republik Demokratik Kongo, misionaris melarang penggunaan musik dan instrumen musik tradisional (termasuk perkusi) karena dikhawatirkan akan mendorong "orang Kristen Baru" tersebut untuk kembali mempraktikkan kepercayaan mereka yang lama[1].

Hal ini yang juga penulis amati saat melakukan penelitian etnografik di Kabupaten Rote-Ndao pada awal Januari 2015 hingga Februari 2016. Dalam salah satu kunjungan ke sebuah wilayah yang terletak di Kecamatan Rote bagian Selatan, yaitu Keka dan Talae, penulis memperoleh informasi dari dua orang narasumber terpercaya bahwa berkurangnya perangkat gong atau lazim disebut *meko*[2] dalam Bahasa lokal, diakibatkan oleh masuknya gereja

1. Jacquiline Shaffer, "Experiments in indigenous church music among the Batetela," *African Music: Journal of the International Library of African Music*, Vol. 1 (3), hal. 39.

2. Berkaitan dengan etimologi, konsep dan fungsi *meko* akan penulis jelaskan secara terpisah.

Pentakosta pada akhir tahun 60an. Pimpinan gereja Pentakosta di Keka dan Talae pada saat itu memerintahkan anggota jemaatnya untuk menjual atau membakar seluruh peralatan gong yang dimiliki, termasuk juga benda-benda pusaka lainnya.

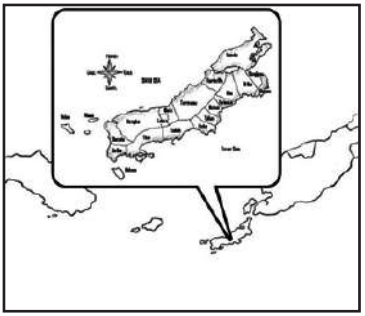
Secara umum Bab ini akan membicarakan tentang peranan misionaris dan juga denominasi tertentu dalam Kekristenan terhadap perkembangan tradisi budaya dan kesenian tradisional di beberapa negara, dan secara khusus Rote. Tulisan akan diawali dengan pengantar singkat tentang Pulau Rote, yang bertujuan untuk memberikan gambaran yang jelas tentang lokasi penelitian. Sementara gong Rote juga akan dibahas secara terpisah karena memiliki nilai yang signifikan bagi masyarakat Rote. Gong bukan hanya sekadar instrumen belaka, tetapi juga bersifat simbolis. Signifikansi dari gong terletak bukan pada estetika instrumentasi, tetapi pada semangat kolektif yang dibangun melalui permainan[3]. Berikutnya, penulis akan membahas tentang lenyapnya sebagian besar gong bersaman dengan masuknya aliran Pentakostalisme di wilayah Keka dan Talae, kecamatan Rote Selatan. Kemudian, penulis akan menyajikan beberapa penelitian yang berkaitan dengan kontribusi para misionaris serta aliran Pentakostalisme dalam mengikis tradisi budaya dan kesenian lokal dimana Kekristenan bertumbuh dan berkembang. Sebagai penutup, penulis akan menyodorkan beberapa upaya yang dilakukan oleh pemerintah Kabupaten Rote-Ndao dalam merevitalisasi tradisi bermain gong di kalangan generasi muda Rote. Diharapkan melalui pemaparan informasi singkat ini akan memberi pijakan bagi para pembaca dalam memahami tulisan ini secara menyeluruh.

Pulau Rote

Kabupaten Rote-Ndao terletak di wilayah paling selatan dari Negara Kesatuan Republik Indonesia, dan sekaligus sebagai wilayah Indonesia yang secara geografis berjarak paling dekat dengan wilayah Australia bagian Utara. Rote dibatasi oleh Laut Sabu di sebelah Utara dan Barat, Samudera India di sebelah Selatan, serta Laut Timor di sebelah Timur. Hingga sebelum dideklarasikan sebagai Kabupaten pada tanggal 11 Maret 2002, Rote merupakan bagian dari Kabupaten Kupang.

3. Agastya R. Listya, "The Conceptualization and Sustainability of Rotenese Gong," Disertasi Sarjana (Dunedin: Otago University, 2018).

Walaupun dari sisi luas wilayah geografis, Kabupaten Rote-Ndao tergolong sangat kecil, yaitu sekitar 98 ribu hektar, namun pada masa pemerintahan kolonial Belanda berhasil dipecah menjadi delapan belas kerajaan kecil (*nusak*)[4]. Talae yang terletak di Kecamatan Rote Selatan, merupakan salah satu wilayah kerajaan kecil tersebut. Semenjak resmi menjadi Kabupaten sendiri, secara administratif Rote-Ndao dibagi menjadi sepuluh kecamatan, yaitu: Ndao, Rote Barat, Rote Barat Daya, Rote Barat Laut, Lobalain, Rote Tengah, Rote Selatan, Pantai Baru, Rote Timur, dan Landu Leko.



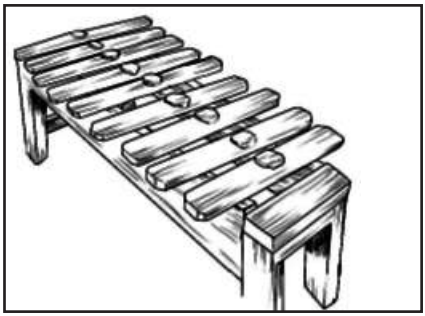
Gambar 1 Peta Pulau Rote
Ilustrasi oleh Galih Aulia

Gong Rote (*Meko*)

Istilah gong dalam budaya Rote merujuk pada seperangkat instrumen berupa: 1) silofon[5] yang terdiri dari sembilan bilah kayu atau bambu (*meko ai / meko o*); dan 2) sembilan buah gong besi (*meko besik*) berpencon yang dimainkan dengan cara menggantungkannya pada kerangka kayu atau tiang rumah. *Meko ai / meko o* (lihat gambar 2) memiliki susunan penalaan (dari nada terendah hingga tertinggi) sebagai berikut: E3 – G3 – A3 – C4 – D4 – E4 – G4 – A4 – C5. Kesembilan bilah kayu atau bambu ini direntangkan secara horizontal pada sebuah kotak kayu yang lazim disebut *hako*. Secara hurufiah *hako* berarti "tempat minuman bagi ternak." Kesembilan bilah *meko ai / meko o* dibunyikan dengan menggunakan pemukul yang terbuat dari kayu pohon bakau. Dimensi dari instrumen ini biasanya berkisar di antara 90 hingga 110 cm (panjang), 40 hingga 60 cm (lebar) dan 40 hingga 45 cm (tinggi).

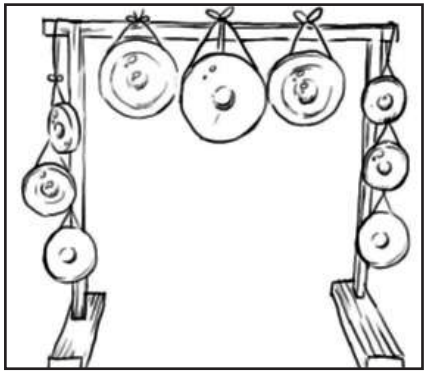
4. James J. Fox dan Ling Matsay, *Panen Lontar: Perubahan Ekologi dalam Kehidupan Masyarakat Pulau Rote dan Sawu* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), hal. 114.

5. Instrumen musik yang merupakan anggota dari instrumen perkusi yang terdiri dari bilah kayu yang dibunyikan dengan menggunakan pemukul (*mallet*).



Gambar 2 Meko ai
Ilustrasi oleh Galih Aulia

Meko besik (lihat gambar 3) terdiri dari sembilan buah gong dengan susunan nada yang terendah hingga tertinggi adalah sebagai berikut: *meko ina makamu, meko ina taladak, meko ina tataik, meko nggasa laik, meko nggasa daek, meko leko laik, meko leko daek, meko ana laik* dan *meko ana daek*. Satu perangkat *meko besik* (*lalanggak meko esa*) memiliki ukuran yang tidak terlalu signifikan antara satu dengan lainnya. Sebagai contoh, gong yang terkecil, yaitu *meko ana*, memiliki diameter sekitar 15 cm, sementara gong yang terbesar (*meko ina makamu*) memiliki diameter sekitar 30 cm. Seperti halnya *meko ai / meko o*, kesembilan gong besik ini dibunyikan dengan menggunakan pemukul terbuat dari kayu bakau.



Gambar 3 *Meko besik*
Ilustrasi oleh Galih Aulia

Etimologi Kata *Meko*

Berdasarkan wawancara dengan Chornelis Tuy pada tanggal 10 Juni 2015, kata "*meko*" berasal dari dua kata, yaitu: "*me*" yang berarti "memanggil," dan "ko" berarti "orang-orang." Jadi kata "*meko*" dapat dipahami sebagai "memanggil orang-orang untuk

berkumpul." Mengundang atau memanggil penduduk dalam suatu kampung untuk berkumpul melaksanakan suatu kegiatan bersama, misalnya: membangun rumah atau melaksanakan pesta adat menjadi salah satu fungsi dari *meko*. Fungsi lain dari *meko* pada masa dahulu yaitu mengabarkan berita kematian salah satu warga. Bila *meko ana* (gong terkecil) dibunyikan maka itu menandakan bahwa salah satu warga berusia belia atau bayi meninggal, sebaliknya bila *meko ina makamu* yang merupakan gong terbesar dibunyikan, maka itu berarti seorang anggota warga dewasa telah meninggal.

Makna *Meko* bagi Orang Rote

Bagi orang Rote, *meko* bukan hanya bersifat fungsional, yaitu sebagai penanda akan berlangsungnya sebuah kegiatan atau berita kematian, namun juga simbolis. Jumlah instrumen dalam satu perangkat *meko*, yaitu sebanyak sembilan buah (atau dalam bahasa lokal disebut *sio*), melambangkan kesempurnaan dan sekaligus keberlanjutan. Sembilan merupakan bilangan istimewa bagi orang Rote. Misalnya, *manesio* dipahami sebagai seorang pemimpin tradisional yang bijak, berhikmat dan berani[6]; sementara *lakamola anan sio* bermakna kebun besar yang ditanami dengan sembilan ragam tanaman[7]. Pemahaman tentang angka sembilan sebagai lambang keberlanjutan juga dikaitkan dengan fungsi ibu sebagai pemberi kehidupan. Oleh karena itulah "ibu" dalam bahasa Rote disebut "*pule sio*" atau "*mbulek sio*" (sembilan bulir padi).

Selain itu penyusunan kesembilan instrumen dalam satu perangkat (*kepala*) gong serta cara memainkannya juga mencerminkan konsep dikotomi dan trikotomi yang melandasi pengelolaan sosial masyarakat Rote[8]. Dikotomi dipahami sebagai sesuatu yang bersifat komplementer, karena itu menggambarkan inferioritas dan sekaligus superioritas. Sebagai contoh, kanan (*kona*) lebih superior dibandingkan dengan kiri (*ki*), karena kanan diasosiasikan dengan "sumber pengetahuan," sementara kiri dengan "sikap mengabaikan atau meremehkan." Konsep ini juga berlaku untuk tangan kanan (*lima malelak*) dan tangan kiri (*lima nggoa*). Tangan kanan diasosiasikan dengan "tangan pengetahuan,"

6. Johanis F. Adoe, *Rote Ndao Selayang Pandang: Sebuah Refleksi Pemikiran ke Depan* (Kupang: Pencetak Kre@si.Com, 2013), hal. 55.

7. *Ibid.,* hal. 24.

8. James J. Fox, "The Rotinese: A Study of the Social Organisation of an Eastern Indonesian People, Disertasi Sarjana (Oxford: University of Oxford, 1968).

sebaliknya tangan kiri dengan "pengabaian." Orang Rote membedakan konsep dikotomi dalam beberapa dimensi, misalnya: bilangan, arah mata angin, bagian tubuh, warna, koordinat, dan ragam logam[9].

Konsep tentang dikotomi dan trikotomi juga tercermin dalam permainan gong. Sebagai contoh, pemberian istilah *laik* (atas) dan *daek* (bawah) pada pasangan *meko ana, meko leko*, dan *meko nggasa* juga menunjukkan superioritas dari salah satu instrumen. *Laik* yang lebih superior dibandingkan *daek* direpresentasikan oleh suara yang lebih rendah, dan demikian sebaliknya dengan *daek*[10]. Dalam permainan gong hal ini teramati jelas, yaitu *meko ana laik* dimainkan dalam posisi lebih tinggi dibandingkan *meko ana daek*, seperti halnya *meko leko laik* dan *meko leko daek,* serta *meko nggasa laik* dan *meko nggasa daek*.

Sementara konsep trikotomi dalam permainan gong nampak dalam penyusunan ketiga gong terbesar dalam *meko lalanggak esa*, yaitu: *meko ina makamu*, *meko ina tataik*, dan *meko ina taladak*. *Meko ina taladak* diletakkan di posisi tengah, sementara *meko ina makamu* dan *meko ina tataik* berada di sebelah kanan dan kiri. *Meko ina taladak* yang terletak di tengah (*dale*) lebih superior dibandingkan dua instrumen yang terletak di luar (*dea*), yaitu *meko ina makamu* dan *meko ina tataik*. Sementara *meko ina makamu* yang terletak di sebelah kanan (*kona*) lebih superior dibandingkan *meko ina tataik* yang terletak di sebelah kiri[11].

Berkurangnya Tradisi Memukul Gong di Nusak Keka dan Talae

Dalam sebuah wawancara dengan Hesron Malelak (seorang guru seni dan budaya di SMPN 1 Oele) pada tanggal 9 Juni 2015, beliau bertutur bahwa tradisi memukul gong di antara generasi dewasa di *nusak* Keka sangatlah langka. Lebih lanjut Malelak menjelaskan bahwa dari ketiga desa yang terdapat di Keka, yaitu Daleholu, Inaoe, dan Doodaek, jumlah perangkat gong yang dimiliki oleh setiap desa berkisar di antara lima hingga delapan

9. *Ibid.*, hal. 41-48, 50.

10. Christopher Basile, "Tradition and Change in Rotinese Sasandu-accompanied Song," Disertasi Sarjana (Clayton: Monash University, 2003)

11. Listya, *op. cit.*, hal. 108.

set. Itupun sebagian besar dimiliki oleh sekolah dasar, sekolah menengah, serta sanggar musik dan tari.

Tidak jauh berbeda dengan Malelak, dalam wawancara terpisah dengan Yosias Dethan (seorang petani dan *manahelo*[12] dari dusun Seda, desa Pilasue) pada tanggal 15 Juni 2015, beliau menginformasikan bahwa jumlah perangkat gong di desa Tebole hanya sekitar tujuh set. Kondisi ini nampaknya juga berpengaruh secara tidak langsung terhadap animo dan antusiasme warga dewasa untuk terlibat dalam memainkan gong.

Malelak dan Dethan sepakat bahwa berkurangnya jumlah perangkat gong tidak terlepas dari kuatnya pengaruh aliran Pentakosta di Keka dan Talae pada paroh kedua tahun 1960an. Para pimpinan dari aliran ini memerintahkan kepada seluruh anggota jemaatnya untuk meninggalkan tradisi memukul gong dan menari karena dianggap sebagai bagian dari ritual penyembahan berhala. Fatwa ini terbilang cukup efektif karena ada cukup banyak warga, khususnya di *nusak* Keka dan Talae yang memusnahkan atau menjual peralatan gong yang mereka miliki.

Berdasarkan wawancara dengan Pdt. Beny Zakarias (mantan Ketua Majelis Jemaat GMIT Klasis Lobalain, Rote) pada minggu kedua bulan Juni 2020, ternyata cikal bakal aliran Pentakosta sudah dimulai di Lelain, Kecamatan Lobalain, Kabupaten Rote semenjak tahun 1933. Gereja Pentakosta mula-mula tersebut dikenal dengan sebutan *Pinkster Kerk*. Pendeta yang melayani gereja tersebut bernama Yohanis Ndun. Gereja Masehi Injili di Timor sendiri baru resmi masuk Rote pasca kemerdekaan Negara Kesatuan Republik Indonesia, yaitu pada tahun 1947.

Menurut Pdt. Zakarias pemusnahan peninggalan leluhur seperti: tempat pemujaan, pedang, guci, termasuk gong, baru terjadi bersamaan dengan masuknya para penginjil beraliran Karismatik dari Kupang pada sekitar akhir tahun 1960an. Para penginjil yang dikenal memiliki pengajaran yang keras, datang dengan menggunakan perahu-perahu dan mendarat di pelabuhan-pelabuhan kecil di wilayah Utara Rote. Mereka kemudian berkeliling ke seluruh pelosok Rote untuk mewartakan pertobatan. Para penginjil ini mendesak orang-orang Rote untuk memutuskan ikatan dengan kepercayaan lama, yaitu dengan cara memusnahkan seluruh unsur tradisi budaya dan kesenian tradisional yang menjadi

12. Seorang penyair tradisional Rote

bagian dari ritual tersebut. Selain memusnahkan gong, para penginjil tersebut juga melarang jemaat untuk melestarikan salah satu tradisi lama yang dikenal dengan istilah *helo bini*, yaitu praktek mendaraskan teks ritual (puisi tradisional). Para penginjil beraliran Karismatik ini melihat bahwa walaupun sebagian besar orang Rote telah memeluk kekristenan, namun di sisi lain ada sebagian dari mereka yang masih tetap mempraktikkan kepercayaan yang lama. Karena itu walaupun di satu sisi masuknya aliran Karismatik di Rote dikritik telah menyebabkan terkikisnya tradisi budaya dan kesenian tradisional yang ada, namun di sisi lain para penginjil ini dianggap berhasil dalam mendorong sebagian orang Rote untuk benar-benar meninggalkan kepercayaan yang mereka yang lama.

Pemusnahan warisan leluhur sebenarnya terjadi hampir di seluruh Rote, namun di beberapa wilayah dimana pendeta jemaat GMIT setempat cukup keras dan memiliki pemahaman teologis yang baik, maka pemusnahan yang terjadi tidak berakibat terlalu fatal (wawancara dengan Pdt. Beny Zakarias pada 12 Juni 2020). Pdt. Beny menyadari bahwa keberagaman peran pendeta dalam membentengi tergerusnya tradisi budaya lokal yang ada, sangat dipengaruhi latarbelakang mereka yang sebagian besar merupakan guru agama atau guru Injil. Hal ini dapat dipahami mengingat bahwa pada tahun 1960an, sinode GMIT belum memiliki sumber daya dan sistem organisasi sebaik saat ini.

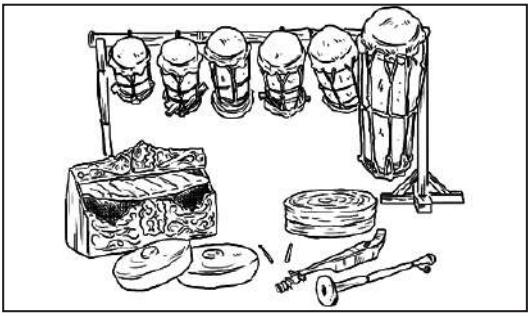
Kasus yang dialami oleh Rote, terutama Kecamatan Rote Selatan berkaitan dengan berkurangnya instrumen gong dan keterlibatan institusi agama, bukanlah satu-satunya kasus yang terjadi di dunia. Untuk memahami lebih lanjut tentang kontribusi agama—dalam hal ini evangelisasi yang dilakukan oleh para misionaris di masa lampau serta pengaruh dari aliran Pentakostalisme—terhadap tradisi budaya dan kesenian lokal, maka kita akan merujuk pada beberapa referensi yang ada.

Kontribusi Para Misionaris dan Aliran Pentakostalisme terhadap Tergerusnya Kebudayaan dan Kesenian lokal

Seperti telah dituliskan di atas, agama cenderung bersifat tidak bersahabat terhadap kebudayaan atau kesenian lokal. Sehingga tidaklah mengherankan bila ada cukup banyak tradisi budaya dan kesenian lokal di dunia yang lenyap atau berkurang karena

pengaruh agama. Sebagai contoh, Mervyn McLean[13] menuduh bahwa para misionaris memiliki andil yang besar dibalik lenyap atau berkurangnya tradisi budaya dan kesenian lokal di Oceania. Bahkan Hugo Zemp[14] menuliskan dalam artikelnya, bahwa pada awal tahun 1970an sudah menjadi kebiasaan di kalangan para misionaris di Solomon Islands untuk menanamkan pemahaman dalam diri jemaatnya bahwa musik tradisional adalah "musik setan."

Dalam konteks Indonesia, kita bisa mengambil salah satu contoh tentang resistensi misionaris Kristen dan ulama Islam terhadap kesenian *gondang* Batak[15]. Menengok lataberlakang sejarahnya, instrumen musik *gondang Sabangunan*[16] (lihat gambar 4), memang digunakan pada masa Pra Kekristenan sebagai medium untuk menyembah roh para leluhur, dan kekuatan supranatural lainnya di bawah pengarahan seorang tabib tradisional (*datu*)[17].



Gambar 4 *Gondang Sabangunan*
Ilustrasi oleh Galih Aulia

13. McLean, Mervyn, "Towards a typology of musical change: missionaries and adjustive response in Oceania," *The World of Music*, Vol. 28 (1), 1986.

14. Hugo Zemp, "Instruments de musique de Malaita (I)," *Journal de la Société des Océanistes*, Vol. 27 (30), 1971, hal. 34.

15. Keith David Howard, "Christianity and Korean Traditional Music," dalam *The Oxford Handbook of Music and World Christianities*, Jonathan Dueck and Suzel Ana Reily (editor), (Oxford: Oxford University Press, 2016), hal. 49.

16. Ansambel musik tradisional Batak yang terdiri dari: lima buah *taganing* (gendang bersisi satu dan bernada), sebuah *gordang* (gendang bersisi satu tanpa nada), satu buah *sarune* (alat tiup dengan *reed* ganda), empat buah gong berpencon yang digantung, *ogung oloan, ogung ihutan, ogung panggora* dan *ogung doal*, dan sebuah *hesek* (sebuah botol kosong atau lempengan besi yang dibunyikan dengan cara dipukul) (Purba 2000, 25).

17. Mauly Purba, "Review of research into the Gondang Sabangunan musical genre In Batak Toba society Of North Sumatra," *Etnomusikologi* Vol. 1 (1), 1987, hal. 28.

Sementara sikap keras para misionaris terhadap tradisi budaya lokal juga tidak terlepas dari pemahaman mereka terhadap tiga ayat dalam Alkitab, yaitu: 1) "Janganlah kamu menjadi serupa dengan dunia ini, tetapi berubahlah oleh pembaharuan budimu, sehingga kamu dapat membedakan manakah kehendak Allah: apa yang baik, yang berkenan kepada Allah dan yang sempurna" (Roma 12:2); 2) "Buanglah manusia lamamu yang kamu dapat dari cara hidupmu yang lama, yang sedang dirusak oleh hawa nafsu yang menipu. Sebab itu tanggalkanlah manusia lama dengan pola kehidupan lama yang sedang dirusakkan oleh keinginan-keinginannya yang menyesatkan" (Efesus 4:22); dan 3) "Tetapi sekarang buanglah semuanya ini, yaitu marah, geram, kejahatan, dan kata-kata kotor yang keluar dari mulutmu. Jangan lagi kamu saling mendustai, karena kamu telah menanggalkan manusia lama serta kelakuannya, dan telah mengenakan manusia baru yang terus-menerus diperbaharui" (Kolose 3:8-9). Ketiga ayat ini memang secara jelas menggarisbawahi bahwa menjadi seorang pengikut Kristus dapat diibaratkan seperti seseorang yang menanggalkan pakaian lama dan membuangnya, serta mengenakan pakaian yang baru.

Faktor kedua yang juga berpotensi menghambat perkembangan budaya dan kesenian tradisional, yaitu pandangan teologis dari denominasi tertentu, misalnya gereja Pentakosta. Para teolog dari aliran ini memaknai perbedaan antara "manusia baru yang telah diselamatkan" dan "manusia pra keselamatan" secara ekstrim, atau meminjam istilah Birgit Meyer[18]: "*make a complete break with the past*" (memutuskan hubungan dengan masa lalu secara ekstrim). Karena itu segala sesuatu yang terkait dengan kehidupan yang lama haruslah ditinggalkan secara total, tak terkecuali tradisi budaya dan kesenian lokal yang dianggap masih menjadi bagian dari masa lalu. Lebih lanjut Meyer berargumen bahwa aliran Pentakosta menekankan tentang akhir jaman sebagai "waktu" yang bersifat epistemologis; sebagai sesuatu yang telah digenapi dari sekarang. Karena itu mereka dengan mudah menarik garis batas antara "kita" dan "mereka," "modern" dan "tradisional," serta antara "Tuhan" dan "iblis"[19].

18. Birgit Meyer, "'Make a complete break with the past.' Memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse'", *Journal of religion in Africa* Vol. 28 (3), 1998.

19. *Ibid.*, hal. 316.

Seperti telah dituliskan di awal bahwa ketegangan antara gereja dan kebudayaan atau kesenian lokal bukan hanya terjadi dalam konteks Rote atau Sumatera Utara, tetapi juga terjadi di berbagai belahan dunia dimana terjadi interaksi dengan agama samawi tersebut. Sebagai contoh, di kepulauan Pasifik (Niles 2000[20] dan Gillespie 2019[21]), benua Afrika (Meyer 1998[22], Onuzulike 2008[23], Mapaya 2013[24], Ogbonnaya 2017[25], dan Mubvumbi 2019[26]), dan Indonesia (Purba 1987[27], 2000[28], 2002[29]; Thomson 2000[30]; Rappoport 2004[31]; dan Markus 2005[32]).

20. Don Niles, "Polynesian hymns in Papua: the synthesis of a Christian educational tool and local creative expression," *Journal of International Development and Cooperation* Vol. 6 (1), 2000.

21. Kirsty Gillespie, The Effect of Contact History on Oceanic Music, dalam *The Sage International Encyclopedia of Music and Culture*, Janet Sturman (editor), (Thousand Oaks, California: SAGE Reference, 2019).

22. Birgit Meyer, "'Make a complete break with the past. 'Memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse'", *Journal of religion in Africa* Vol. 28 (3), 1998.

23. Onuzulike, Uchenna, "African crossroads: conflicts between African traditional religion and Christianity", *International Journal of the Humanities* 6 (2), 2008.

24. Madimabe Mapaya, "Music traditions of the African indigenous churches: A Northern Sotho case study," *Southern African Journal for Folklore Studies*, Vol 23, 2013.

25. Joseph Ogbonnaya, *African Perspectives on Culture and World Christianity*, (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017).

26. Paradzayi David Mubvumbi, *Christianity and Traditional Religions of Zimbabwe: Contrasts and Similarities*, 3rd Edition, (Bloomington, IN: iUniverse, 2019).

27. Mauly Purba, "Review of research Into the Gondang Sabangunan musical genre in Batak Toba society Of North Sumatra," *Etnomusikologi* Vol. 1 (1), 1987.

28. Mauly Purba, "Gereja dan adat: kasus Gondang Sabangunan dan Tortor," *Antropologi Indonesia* Vol. 62, 2000.

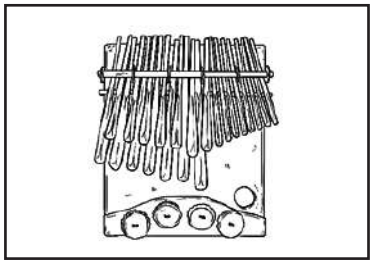
29. Mauly Purba, "Gondang Sabangunan ensemble music of the Batak Toba people: musical instruments, structure, and terminology." *Journal of Musicological Research,* Vol. 21 (1-2), 2002.

30. Larry Kenneth Thomson, "The Effect of the Dayak Worldview, Customs, Traditions, and Customary Law (Adat-Istiadat) on the Interpretation of the Gospel in West Kalimantan, Indonesian Borneo," Disertasi Sarjana (Nova Scotia: Acadia University, 2000).

31. Dana Rappoport, "Ritual music and Christianization in the Toraja highlands, Sulawesi," *Ethnomusicology* Vol. 48 (3), 2004..

32. Manhart Thomas Markus, "A Song for Lowalangi-The Interculturation of Catholic Mission and Nias Traditional Arts with Special Respect to Music," Disertasi Sarjana (Singapura: National University of Singapore, 2005).

Paradzayi David Mubvumbi[33] dalam bukunya berjudul *Christianity and Traditional Religions of Zimbabwe: Contrasts and Similarities*, menuliskan bahwa kolonialisasi Barat yang dikaitkan dengan Kristenisasi di Zimbabwe, merupakan kerugian terbesar, terutama berkaitan dengan hilangnya tradisi budaya dan kesenian lokal yang ada. Kekristenan menunjukkan superioritasnya terhadap agama dan budaya lokal dengan melarang segala bentuk praktek agama tradisional termasuk juga berbagai bentuk ekspresinya, seperti musik dan tari-tarian. Sebagai akibatnya instrumen musik yang sangat populer bagi kelompok etnik Shona, yaitu *Mbira* (lihat gambar 5), dilarang untuk digunakan. Sebagai gantinya, para misionaris mengajarkan nyanyian jemaat Barat dan cara bernyanyi dalam formasi empat suara kepada kelompok etnis Shona dan Ndebele di Zimbabwe[34].



Gambar 5 Mbira
Ilustrasi oleh Galih Aulia

Tidak jauh berbeda dengan kondisi di Zimbabwe, masuknya kekristenan di Sumatera Utara, khususnya ke kalangan etnik Batak, juga berdampak negatif terhadap perkembangan *gondang* dan *tortor* (tarian tradisional Batak). Pada tahun 1897, misionaris bersama pemerintah kolonial Belanda melarang penggunaan *gondang* dan *tortor,* serta penyelenggaraan upacara pengorbanan berskala besar yang lazim dikenal dengan istilah *pesta bius*[35].

Dalam penelitiannya di Kalimantan Barat, Larry Kenneth Thompson[36] menemukan bahwa instrumen musik lokal seperti gong dan kendhang tidak digunakan dalam peribadatan suku Dayak di Kerapatan Gereja Baptis Indonesia. Gereja beranggapan bahwa kedua instrumen ini memiliki konotasi dengan kepercayaan

33. Mubvumbi, *op. cit.*
34. *Ibid.,* hal. 94.
35. Purba, 2002, hal. 24.
36. Thompson, *op. cit.*

animisme. Bahkan mereka juga percaya bahwa pola ritmis tertentu menunjukkan ritual animisme yang berbeda. Salah satu alasan penolakan mereka lainnya, karena gong dan kendang digunakan untuk mengiringi beladiri tradisional, sesuatu yang dianggap tidak sejalan dengan iman Kristiani[37].

Dalam artikel berjudul "Polynesian Hymns in Papua: The Synthesis of a Christian Educational Tool and Local Creative Expression," Niles[38] melihat bahwa telah terjadi perbedaan pandangan di antara para misionaris pada pertengahan abad XIX berkaitan dengan sikap mereka terhadap kebudayaan dan kesenian lokal, seperti musik dan tarian. Sebagian misionaris dari denominasi Advent Hari Ketujuh dan Pentakosta berpendapat bahwa gereja haruslah meninggalkan musik dan tari-tarian tradisional. Sementara gereja Katolik dan Anglikan mencoba mengadopsi sebagian elemen dari kesenian tradisional lokal ke dalam ibadah mereka. Bahkan gereja Lutheran yang awalnya bersikap keras terhadap kesenian tradisional, akhirnya melunak dan kemudian mengadopsi melodi lagu lokal dengan menambahkan teks rohani yang baru[39]. Perbedaan sikap di antara misionaris tentang budaya dan kesenian tradisional juga dikuatkan oleh pendapat Kirsty Gillespie[40]. Bagi misionaris yang berpandangan bahwa budaya dan kesenian tradisional menjadi bagian integral dari sistem ritual yang lama, dan bertentangan dengan pengajaran Kristen, akan bersikap keras dalam menolak kedua unsur ini. Bahkan secara ekstrim akan menghancurkan instrumen musik tradisional dan melarang jemaat untuk menyanyikan lagu-lagu tradisional[41].

Tidak berbeda jauh dengan Niles dan Gillespie, Birgit Meyer[42] menulis bahwa resistensi terhadap budaya lokal seperti festival *Homowo* (perayaan untuk mengakhiri masa kelaparan), justru bukan datang dari para misionaris, melainkan dari aliran Pentakostalisme di Ghana. Gereja Pantekosta berpandangan bahwa seorang Kristen yang telah "dilahirkan kembali," haruslah meninggalkan kehidupannya yang lama. Mereka menolak dengan tegas segala praktek yang merupakan kelanjutan dari ritual agama yang lama

37. *Ibid.,* hal. 63.

38. Niles, *op. cit.*

39. *Ibid.,* hal. 145.

40. Gillespie, *op. cit.*

41. *Ibid.,* hal. 1612

42. Meyer, *op. cit.*

karena berpotensi mengundang kehadiran roh-roh jahat[43].

Seperti halnya gereja Katolik, Anglikan dan Lutheran di kepulauan Pasifik, gereja Katolik dan Protestan di Ghana justru menyambut secara positif misi pemerintah untuk mempromosikan budaya Ghana melalui motto: "Kembali, Pergi, dan Ambillah," yang dilambangkan dengan burung *Sankofa* yang menoleh ke belakang (lihat gambar 6)[44]. Dalam gerakan yang kemudian dikenal dengan istilah "inkulturasi Afrika," gereja Katolik mengadopsi instrumen perkusi dan teknik permainan perkusi Afrika ke dalam ibadahnya pada awal tahun 1970an[45].

Gambar 6 Burung Sankofa
Ilustrasi oleh Galih Aulia

Dalam buku berjudul *African Perspectives on Culture and World Christianity*, Joseph Ogbonnaya[46] menuliskan sikap para pemuka gereja Pentakosta di seluruh Afrika yang secara terbuka menyatakan ketidaksetujuannya terhadap gerakan "inkulturasi" ataupun "pemribumian" liturgi.[47] Mereka beranggapan bahwa gerakan ini merupakan bagian dari usaha iblis untuk merusak segala pekerjaan baik yang telah dilakukan oleh para misionaris. Oleh karena itulah mereka menolak musik, tari-tarian, dan ritual tradisional sebagai

43. Rijk A. Van Dijk, "Contesting silence: the ban on drumming and the musical politics of Pentecostalism in Ghana," Ghana Studies 2001, hal. 39.

44. Meyer, *loc. cit.*, hal. 136.

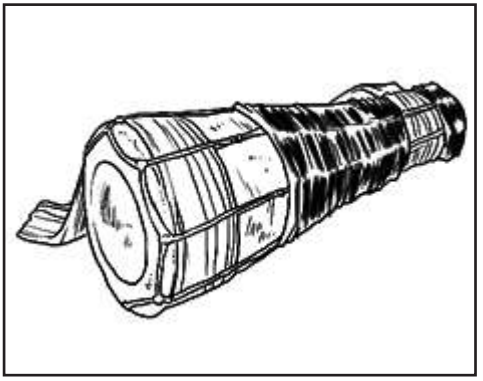
45. Van Dijk, *op. cit.*, hal. 39.

46. Ogbonnaya, *op. cit*.

47. Bila Katolik memahami inkulturasi sebagai gerakan pemribumian budaya baru, sementara gereja Protestan lebih suka menyebutnya dengan kontekstualisasi, yaitu gerakan menerjemahkan Injil ke dalam bahasa yang dapat dipahami oleh budaya atau *locus* tertentu (Listya 2010, 166).

sesuatu yang bersifat paganistik dan berdosa[48].

Ketegangan antara agama dan seni tradisi ternyata tidak hanya berhenti pada larangan penggunaan instrumen musik tertentu, lagu-lagu, pola ritmis, dan tari-tarian tradisional dalam ibadah, namun dapat juga dapat berimbas pada karir seorang pemusik gereja. Dalam sebuah artikel bertajuk "African crossroads: conflicts between African traditional religion and Christianity," Uchenna Onuzulike[49] mengisahkan tentang Duro Ladipo, seorang penggiat paduan suara di sebuah gereja Anglikan dan guru Sekolah Dasar yang sangat dihormati. Hingga pada suatu hari, pemuda ini harus meninggalkan pekerjaannya karena menggubah sebuah kantata Natal yang memasukkan instrumen perkusi Nigeria, yaitu: *bata* dan *dundun* (lihat gambar 7). *Bata* merupakan instrumen yang digunakan untuk penyembahan dewa Sango (dewa kilat dan Guntur dari suku Yoruba di Nigeria), sementara *dundun* digunakan dalam ritual topeng (penyamaran). Apa yang dilakukan oleh Ladipo telah memicu skandal besar di kalangan jemaat gereja Anglikan setempat. Akibatnya Ladipo harus meninggalkan pekerjaannya sebagai pengerja musik gereja, dan beralih menjadi seorang aktor, pencipta lagu dan karya drama, sutradara serta produser film[50].



Gambar 7 Bata dan Dundun
Ilustrasi oleh Galih Aulia

48. Ogbonnaya, *loc. cit.*, hal. 31-32.

49. Onuzulike, *op. cit.*

50. *Ibid.*, hal. 164.

Penutup

Berkurangnya jumlah perangkat gong di *nusak* Talae dan Keka yang terletak di wilayah Kecamatan Rote Selatan, samasekali tidak terkait dengan masuknya Kekristenan di Rote. Transisi dari kepercayaan lama (*halaik*) ke agama baru, yaitu Kristen, relatif berjalan mulus karena dilakukan oleh warga Rote sendiri, yaitu Raja Foeh Mbura dari *nusak* Thie, Kecamatan Rote Barat Daya. Konon Foeh Mbura mempelajari tentang agama Kristen, teknologi pertukangan, pertanian, dan perikanan, termasuk juga ilmu pemerintahan di Batavia melalui sebuah misi yang disebut *sangga dolu sio ma tungga lela falu* (mencari kebutuhan spiritual dan sekaligus kebutuhan material)[51]. Ia kemudian dibaptis pada tahun 1732, dan mendapatkan nama baru Benyamin Mesah[52].

Seperti telah diinformasikan oleh Malelak dan Dethan, pemusnahan gong baru terjadi saat masuknya aliran Pentakostalisme di Talae dan Keka pada masa raja Mesah Saudale. Konon sang raja yang tengah berselisih dengan Gereja Masehi Injili di Timor (kemungkinan besar adalah gereja dimana ia pernah menjadi salah satu warganya), mengundang gereja Pentakosta untuk masuk ke wilayah Talae dan Keka. Tidak berapa lama kemudian, perangkat gong yang dimiliki oleh kedua *nusak* ini berkurang secara drastis entah karena dimusnahkan atau dijual.

Seperti halnya pemerintah Ghana yang mencoba untuk merevitalisasi tradisi budaya dan kesenian lokal mereka yang lenyap oleh pengaruh aliran Pentakostalisme, dalam dua dekade terakhir pemerintah Kabupaten Rote-Ndao juga melakukan hal yang kurang lebih sama. Salah satu program yang dilakukan adalah memasukkan permainan gong sebagai salah satu muatan lokal dalam kegiatan ekstrakurikuler di SD, SMP dan SMA. Selain itu pemerintah setempat juga menyelenggarakan kegiatan rutin tahunan yang dikenal dengan nama *Festival Seni Budaya, Festival Sasando, Malam Hiburan Rakyat dan Pagelaran Seni Budaya Daerah Tingkat Kabupaten Rote Ndao*. Selain memperlombakan *sasando* atau dalam Bahasa Rote dikenal dengan istilah *sasandu*, Festival ini juga menjadi ajang bagi seluruh kecamatan di Rote untuk mengikuti lomba gong. Para peserta meliputi siswa Sekolah Dasar hingga Sekolah Menengah Atas, serta orang dewasa.

51. Paul A. Haning, *Foeh Mbura: Raja, Pendidik dan Penginjil*, Edisi Kedua (Kupang, CV Guntur Berisi Pustaka, 2013), hal. 10.

52. *Ibid.*, hal. 18-20.

Dalam enam atau tujuh tahun terakhir, penulis mengamati salah satu fenomena baru yang menarik dari permainan gong, yaitu munculnya "Seni Kreasi Baru" (SKB) yang dipelopori oleh Sanggar Musik dan Tari *Nusa Tua Meni* di kota Ba'a, Rote. Jeffri Nicksen Pah dan Fransina Pah (wawancara pada tanggal 23 Februari 2015) berpendapat bahwa ada dua alasan yang mendasari munculnya fenomena "Seni Kreasi Baru," yaitu: 1) menarik minat kaum muda untuk terlibat dalam seni tradisional; dan 2) meningkatkan daya saing permainan gong Rote dalam ajang kompetisi seni tingkat regional dan nasional. Namun munculnya SKB tidaklah berjalan dengan mulus karena mengalami resistensi dari sekelompok seniman tradisi yang menganggap bahwa fenomena baru ini tidaklah merepresentasikan kesenian tradisional Rote. Ketegangan semacam ini ternyata bukanlah sesuatu yang baru dalam kesenian tradisional. Catherine Grant[53] dalam penelitiannya berkaitan dengan *ca tru*,[54] mencatat bahwa kelompok *purist* (sekelompok orang yang berusaha mempertahankan otentisitas dari kesenian tradisional) akan selalu menentang setiap usaha yang dilakukan oleh seniman tradisi lainnya untuk mengadopsi atau menambahkan unsur kebaruan dalam kesenian tradisional yang ada.

Berkaitan dengan upaya inkulturasi atau kontekstualisasi musik gereja, penulis memang belum melihat ada upaya kongkrit ke arah itu. Dalam pengalaman penulis beribadah di GMIT Efata di Lekioen, Kecamatan Lobalain, salah satu instrumen tradisional Rote lainnya, yaitu *sasandu* pernah digunakan sekurang-kurangnya sekali dalam mengiringi nyanyian jemaat. Bertolakbelakang dengan produksi suara *sasandu* yang relatif lembut, instrumen gong yang menghasilkan suara dengan volume yang sangat keras, dianggap kurang sesuai untuk mengiringi nyanyian jemaat di gereja. Uniknya Pdt. Yeri Fanggidae, merupakan seorang pendeta dari jemaat Gereja Bethel Indonesia desa Leli, sebuah gereja beraliran Karismatik, justru pernah mencoba mengadopsi musik gong dalam ibadah Natal. Walaupun masih terbatas sebagai musik pengantar prosesi masuk para pelayan ibadah ke dalam gedung gereja, namun apa yang dilakukannya dapat dianggap sebagai sebuah terobosan baru.

53. Catherine Grant, "Rethinking Safeguarding: Objections and Responses to Protecting and Promoting Endangered Musical Heritage," Ethnomusicology Forum, 2012, hal. 37.

54. Sebuah genre kesenian tradisional berasal dari Vietnam bagian Utara yang mengombinasikan antar puisi, musik, dan tari.

Mengakhiri Bab ini, penulis ingin menarik beberapa kesimpulan singkat. Pertama, sikap penolakan sebagian misionaris terhadap tradisi budaya dan kesenian lokal telah berdampak pada terkikis atau lenyapnya kedua elemen budayawi tersebut. Dalam konteks musik gong dari Pulau Rote, faktor hostilitas yang ditunjukkan oleh misionaris terhadap kebudayaan dan kesenian lokal nampaknya bukan menjadi faktor utama karena penginjilan di Rote dilakukan oleh penduduk asli Rote sendiri, yaitu raja Foeh Mbura dari *nusak* Thie.

Kedua, sikap keras tanpa kompromi yang ditunjukkan oleh aliran Pentakostalisme terhadap tradisi budaya dan kesenian lokal yang dianggap menjadi bagian integral dari kepercayaan yang lama, justru berdampak besar terhadap perkembangan tradisi budaya dan kesenian lokal tersebut. Pemahaman para pengikut aliran Pentakosta bahwa kehidupan Kekristenan adalah kehidupan yang samasekali baru dan berbeda, telah membuat para pengikutnya rela meninggalkan apa yang mereka pahami sebagai bagian dari "kehidupan yang lama," termasuk di antaranya adalah tradisi budaya dan kesenian tradisional. Perubahan ekstrim ini juga terjadi pada seorang wanita baya berusia 80an tahun dari Labone, Accra. Hingga sebelum menjadi anggota salah satu gereja Pentakosta terbesar di Ghana, wanita ini masih merayakan *Homowo*, salah satu perayaan terbesar dari suku Ga, penduduk asli Accra. Namun saat ia memutuskan menjadi anggota jemaat gereja Pentakosta di Accra, wanita tersebut beranggapan bahwa *Homowo* merupakan perayaan yang primitif[55].

Terakhir, sejarah membuktikan walaupun tradisi budaya dan kesenian tradisional mengalami masa-masa kelam dan tekanan yang kuat dari agama samawi, namun pada akhirnya selalu berhasil bangkit kembali melalui upaya revitalisasi. Dalam banyak kasus, agama dan tradisi budaya serta kesenian lokal melakukan rekonsiliasi dalam bentuk inkulturasi atau kontekstualisasi. Beberapa contoh kongkrit, misalnya: 1) *Gondang Sabangunan* sebagai bagian dari adat budaya suku Batak diijinkan untuk digunakan dalam upacara adat setelah dilepaskan dari konteksnya yang lama, yaitu sebagai bagian dari ritual praktek *hasipelebeguan*,[56] serta diberi makna yang baru dalam konteks iman Kristiani[57]; 2) Gereja Katholik Nias mengadopsi instrumen musik tradisional seperti: *aramba*,

55. Meyer, *loc. cit.*, hal. 316.

56. Kepercayaan kepada dewa dalam mitologi suku bangsa Batak, roh leluhur dan kekuatan supranatural (Vergouwen 1986, 79).

57. Purba, 2000, hal. 26-27.

faritia, *göndra* dan *tamburu* ke dalam tata ibadah gereja. Keempat instrumen yang pada awalnya ditolak oleh para misionaris karena dianggap sebagai bagian dari ritual penyembahan berhala, kini dapat diterima oleh gereja. Sementara satu instrumen tradisional lainnya yang dikenal dengan nama *fondrahi*, justru mendapat resistensi dari warga gereja, terutama usia lanjut. *Fondrahi* belum bisa diadopsi ke dalam liturgi karena pada masa lampau merupakan instrumen musik yang dimainkan oleh ketua adat, sehingga dianggap tidak sesuai dengan iman Kristiani[58].

Dalam konteks Rote, penulis percaya bahwa walaupun instrumen dan permainan gong di Talae dan Keka, dan kemungkinan juga beberapa tempat lainnya di Rote, pernah mengalami masa-masa yang sulit, namun tradisi bermain gong tidak akan pernah lenyap samasekali. Salah satu persyaratannya yaitu kemampuan gong untuk melakukan adaptasi terhadap perubahan jaman dan sekaligus menjawab tantangan yang ada. Saat ini permainan gong Rote tengah melakukan adaptasi dan mencari makna yang baru dalam konteks yang berbeda. Seni Kreasi Baru adalah salah satu cara yang ditempuh gong Rote untuk tetap relevan dalam menjawab tantangan jaman dan viabel.

58. Markus, *loc. cit.*, hal. 105.

Daftar Pustaka

Adoe, Johanis F. 2013. *Rote Ndao Selayang Pandang: Sebuah Refleksi Pemikiran ke Depan*. Kupang: Pencetak Kre@si.Com.

Basile, Christopher. 2003. "Tradition and Change in Rotinese Sasandu-accompanied Song." PhD, School of Music, Monash University.

Fox, James J. 1968. "The Rotinese: A Study of the Social Organisation of an Eastern Indonesian People."PhD diss., University of Oxford.

Fox, James J, and Ling Matsay. 1996. *Panen Lontar: Perubahan Ekologi dalam Kehidupan Masyarakat Pulau Rote dan Sawu*: Pustaka Sinar Harapan.

Gillespie, Kirsty. 2019. The Effect of Contact History on Oceanic Music. In *The Sage International Encyclopedia of Music and Culture*, edited by Janet Sturman. Thousand Oaks, California: SAGE Reference.

Grant, Catherine. 2012. "Rethinking Safeguarding: Objections and Responses to Protecting and Promoting Endangered Musical Heritage." Ethnomusicology Forum.

Haning, Paul A. 2013. *Foeh Mbura: Raja, Pendidik dan Penginjil*. Second Edition ed. Kupang: CV Guntur Berisi Pustaka.

Haning, Paul A. 2015. *Expedisi Sangga Ndolu ke Batavia*. Kupang: Anonymous.

Howard, Keith David. 2016. "Christianity and Korean Traditional Music." In *The Oxford Handbook of Music and World Christianities*, edited by Jonathan Dueck and Suzel Ana Reily, 629-648. Oxford: Oxford University Press.

Listya, Agastya R. 2010. "Kontekstualisasi Musik Gereja: Sebuah Keniscayaan." *Jurnal Musik* 1 (3).

Listya, Agastya R. 2018. "The Conceptualization and Sustainability of Rotenese Gong." Ph.D., Music Department, Otago University.

Mapaya, Madimabe. 2013. "Music traditions of the African indigenous churches: A Northern Sotho case study." *Southern African Journal for Folklore Studies Vol* 23:46-61.

Markus, Manhart Thomas. 2005. "A Song for Lowalangi-The Interculturation of Catholic Mission and Nias Traditional Arts with Special Respect to Music." Ph.D, Southeast Asia Studies Programme, National University of Singapore.

McLean, Mervyn. 1986. "Towards a typology of musical change: missionaries and adjustive response in Oceania." *The World of Music* 28 (1):29-43.

Meyer, Birgit. 1998. "'Make a complete break with the past.'Memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse'." *Journal of religion in Africa* 28 (3):316-349.

Mubvumbi, Paradzayi David 2019. *Christianity and Traditional Religions of Zimbabwe: Contrasts and Similarities*. 3rd Edition ed. Bloomington, IN: iUniverse.

Niles, Don. 2000. "Polynesian hymns in Papua: the synthesis of a Christian educational tool and local creative expression." *Journal of International Development and Cooperation* 6 (1):145-158.

Ogbonnaya, Joseph. 2017. *African Perspectives on Culture and World Christianity*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Onuzulike, Uchenna. 2008. ""African crossroads: conflicts between African traditional religion and Christianity"." *International Journal of the Humanities* 6 (2):163-169.

Purba, Mauly. 1987. "Review of research Into the Gondang Sabangunan musical genre In Batak Toba society Of North Sumatra." *Etnomusikologi* 1 (1):24-39.

Purba, Mauly. 2000. "Gereja dan adat: kasus Gondang Sabangunan dan Tortor." *Antropologi Indonesia* 62:25-41.

Purba, Mauly. 2002. "Gondang Sabangunan ensemble music of the Batak Toba people: musical instruments, structure, and terminology." *Journal of Musicological Research* 21 (1-2):21-72.

Rappoport, Dana. 2004. "Ritual music and Christianization in the Toraja highlands, Sulawesi." *Ethnomusicology* 48 (3):378-404.

Shaffer, Jacquiline. 1956. "Experiments in indigenous church music among the Batetela." *African Music: Journal of the International Library of African Music* 1 (3):39-42.

Thomson, Larry Kenneth. 2000. "The Effect of the Dayak Worldview, Customs, Traditions, and Customary Law (Adat-Istiadat) on the Interpretation of the Gospel in West Kalimantan, Indonesian Borneo." 122, The Faculty of Theology, Acadia University.

Van Dijk, Rijk A. 2001. "Contesting silence: the ban on drumming and the musical politics of Pentecostalism in Ghana." *Ghana Studies* 2001:31-64.

Vergouwen, Jacob Cornelis. 1986. *Masyarakat dan hukum adat Batak Toba (Terjemahan)*. Jakarta: Pustaka Azet.

Zemp, Hugo. 1971. "Instruments de musique de Malaita (I)." *Journal de la Société des Océanistes* 27 (30):31-53.

Daftar Wawancara:

Wawancara dengan Jeffri Nicksen Pah dan Fransina Pah (pengelola Sanggar Tari dan Musik Rote *Nusa Tuak Meni,* kota Ba'a) pada tanggal 23 Februari 2015.

Wawancara dengan Hesron Malelak (seorang guru seni dan budaya di SMPN 1 Oele, desa Daleholu) pada tanggal 9 Juni 2015.

Wawancara dengan Chornelis Tuy (seorang *maneleo fetor* dan peladang dari dusun Oele, desa Daleholu) pada tanggal 10 Juni 2015

Wawancara terpisah dengan Yosias Dethan (seorang petani dan *manahelo* dari dusun Seda, desa Pilasue) pada tanggal 15 Juni 2015.

Wawancara dengan Pdt. Beny Zakarias (mantan Ketua Majelis Jemaat GMIT Klasis Lobalain, Rote) pada tanggal 12 Juni 2020.

Dinamika Internalisasi Sahala dalam Kepemimpinan Gereja Batak

Oleh: Riris Johanna Siagian

Pendahuluan

Untuk waktu yang panjang, kehadiran agama Kristen di tanah Batak belum sepenuhnya membuat semua orang Batak menjadi Kristen. Berbagai pro dan kontra telah terjadi sejak awal, demikian juga dinamika yang terjadi dalam sejarah kepemimpinan gereja Batak. Faktanya, sebelum kekristenan menjejakkan kakinya di tanah Batak, orang Batak telah memiliki agama lokal Batak dengan ragam ritual yang ditujukan kepada Dia yang Ilahi, Tuhan Debata Mulajadi na Bolon. Kenyataan empiris itu merupakan satu fakta yang tidak terbantahkan.

Satu kata kunci yang tepat untuk mencermati realitas itu adalah, *sahala*. Kata *sahala* sudah lama diminati, bukan hanya oleh orang Batak, tetapi juga oleh orang-orang dari bangsa lain, terutama misionaris Jerman, Belanda, dan lainnya. Kata itu juga telah menyita perhatian para pemuda Batak yang tergabung di dalam Organisasi Jong Batak, dengan cara menerbitkan sebuah majalah bulanan bernama, "*Sahala Batak na ni haroearhon ni Bataksbond*,"[1] di tahun 1922-1925. Kata itu pun muncul dalam berbagai tulisan yang bicara tentang Batak, juga dalam berbagai studi ilmiah.[2]

Pemaknaan kata *sahala* memiliki dinamikanya sendiri, beberapa faktor eksternal dan internal juga turut memengaruhinya.

1. Berdasarkan daftar referensi yang tercatat di Perpustakaan Nasional Republik Indonesia

2. Tobing, 1963, hlm. 41-46; Tampubolon, 2012, hlm. 201; Vergouwen, 2004, hlm. 75-81, Pedersen, 1975, hlm. 25; Sangti, 1978, hlm. 329; Gultom, 2010, hlm. 92; Schreiner, 2010, hlm. 42; Sinaga, 2014, hlm. 132; Siagian, 2016/2019, hlm. 59-151.

Hal itu berimplikasi pada internalisasi *sahala,* secara khusus dalam kepemimpinan gereja Batak. Terkait itu, setidaknya terdapat 4 periode yang dapat dicatat, di mana setiap periode menunjuk pada karakteristik yang berbeda atas berbagai fenomena dan fakta sosial yang ada. Oleh karena pemaknaan dan internalisasi *sahala* dalam masa kepemimpinan awal gereja Batak terkait erat dengan periode sebelum terbentuknya gereja, yakni periode Agama Batak Toba Tua, maka tulisan ini akan dimulai dari periode itu.

Pertama: Periode Agama Batak Toba Tua

Penyebutan istilah Agama Batak Toba Tua muncul dalam buku Batara Sangti. Meskipun misionaris menyebutnya sebagai *preparatio evangelica* (persiapan menerima Injil), satu istilah yang umum digunakan pada kekristenan awal untuk menunjuk pada budaya-budaya yang belum mendengar pemberitaan tentang Kristus. Namun demikian, pandangan tersebut tidak dalam posisi sebagai menerima agama lokal Batak. Sikap demikian lebih sebagai upaya akomodatif dalam rangka meletakkan misi kekristenan di tanah Batak.

Periode itu merupakan masa sebelum terbentuknya kepemimpinan gereja Batak. Nama Sisingamangaraja sudah ada sejak tahun 1515, ketika itu Portugis sudah berada di Indonesia dan belakangan Belanda pun datang. Sisingamangaraja ke XI lahir pada tahun 1819,[3] artinya ketika misionaris pertama Pdt. Richard Burton dan Pdt. Nathaniel Ward dari gereja Baptis, Inggris hadir tahun 1824 di tanah Batak.[4] Sangat mungkin mereka masih menemukan sejumlah karakteristik yang berkaitan dengan *habatahon*. Hingga satu waktu di mana berbagai ritual yang merupakan ciri spesifik yang menunjuk pada agama Batak tidak lagi digelar.

Secara khusus, hal itu menunjuk pada kekayaan ritual yang dimiliki suku bangsa Batak, sebagaimana dipresentasikan para pemimpin agama Batak, seperti: ritual pesta panen (*mangase taon*), ritual pernikahan (*marunjuk, horihori dinding*), ritual kematian (*matompas tataring, ponggol ulu, sarimatua, saurmatua, saurmatua maulibulung*), ritual memindahkan tulang belulang orang mati (*mangongkal holi/panangkok saringsaring*), ritual pemujaan pada

3. Sangti, 1977, hlm. 325-329.

4. Huria Kristen Batak Protestan, 2017, hlm. 512.

Debata Mulajadi na Bolon (*mangalahat horbo, mardundang*), dan lain sebagainya. Bahkan, hingga sekarang pun beberapa dari ritual itu masih tetap dilakukan, seperti ritual *Sipaha Lima* yang masih terus dilakukan oleh komunitas Parmalim. Beberapa daerah di Pulau Samosir sekitarnya juga masih tetap melakukannya, meski dengan kualitas substansi dan filosofi *habatahon*-nya sendiri tidak persis sama, karena banyak yang sudah menyesuaikan diri dengan situasi ketika kekristenan datang.

Mengikuti karakteristik agama menurut Bellah, masa itu dipahami sebagai periode perkembangan agama yang paling awal. Satu ciri yang menonjol dari periode ini menunjuk pada kaburnya batas atau wilayah kerja, di mana pemimpin ritual adalah sekaligus pemimpin masyarakat.[5] Pemaknaan awal *sahala* dipahami terkait erat dengan *tondi*. Vergouwen menyebut *sahala* adalah kualitas *tondi*.[6] Seorang pemimpin dipandang punya *sahala* yang besar kalau *tondi*-nya kuat. Dalam pemahaman Batak, *tondi* itu adalah jiwa, roh. Di sini, roh bukan semata-mata *ruakh* dalam arti *nefes* (nafas), sebagaimana nafas dimiliki orang yang hidup, dan kalau tidak punya roh, tidak hidup atau mati. Dalam konteks Perjanjian Lama, pandangan bahwa roh adalah satu kuasa yang menghidupkan, sudah lama dikenal bangsa-bangsa di Timur Dekat Kuno.[7] Roh sebagai jiwa adalah kekuatan dasar yang terdapat dalam diri seseorang. Seorang tokoh menyebutkan *sahala* sejajar dengan istilah *mana*,[8] yang berarti satu kekuatan yang luar biasa, tak terhingga.

Dalam masa sebelum kekristenan, kekuatan yang luar biasa itu, umum dipresentasikan oleh para tokoh agama Batak. Biasanya masing-masing memelihara ritme hidup tertentu dan dengan sejumlah perilaku yang ini boleh dan itu tidak boleh. Tokoh-tokoh itu biasanya selalu mengambil waktu untuk melakukan tindakan perenungan dan meditasi. Menjadi mudah dimengerti ketika beberapa ahli kemudian menghubungkan Agama Batak Toba Tua ini sebagai memiliki akar yang sama dengan agama Hindu dan Budha,[9] yang dalam beberapa hal dapat ditemukan jejaknya di tanah Batak. Implementasi *sahala* dapat diamati ketika sebuah ritual dipresentasikan, biasanya dilakukan oleh seorang pemimpin

5. Bellah, 1993, hlm. 309.
6. Vergouwen, 1986, hlm. 95.
7. Hildebrandt, 1995, hlm. 4.
8. Tobing, 1963, hlm. 101.
9. Parkin, 1978, hlm. 145.

dengan beberapa kualifikasi, seperti: (i) kemampuan berkomunikasi dalam roh dengan Tuhan yang dipuja, Debata Mulajadi na Bolon. (ii) menguasai tata cara dari ritual yang berlangsung. Atas dasar itu, mereka disebut: *datu, sibaso*.

Seorang pemimpin juga dipandang memiliki *sahala* yang besar jika ia berdaulat atas sejumlah rakyat, dan kata-katanya diterima sebagai perintah. Ia akan dihormati sebagai seorang raja. Ada juga sebutan panglima, seorang yang ahli dalam perang. Dengan demikian *datu, sibaso*, raja, panglima, merupakan orang-orang yang berwibawa dan dipandang punya *sahala* dalam masyarakat Batak.[10]

Konsep raja dalam pemahaman Batak berbeda dengan pengertian raja yang umum dikenal sekarang ini. Karena bagi Batak, jabatan raja terikat dengan *tohonan,* ini terkait tugas dan tanggungjawab yang dimiliki. Ia bukanlah seorang yang dapat bertindak sesuka hati dan memerintah dari dirinya sendiri. Ukuran yang dikenakan pada seorang raja, bukan seberapa kaya dia, atau seberapa besar laskar perang yang dimiliki. Tetapi seberapa kuat dia memerintah, dan orang-orang yang dipimpin memerlihatkan ketundukan dan loyalitas yang besar padanya. Prinsip utama, bukan siapa yang harus memimpin (*who*), tetapi bagaimana ia memimpin (*how*), sebagaimana hal itu terurai dalam sastra-sastra keagamaan Batak.[11]

Dalam hal ini, Batak memiliki pandangan bahwa otoritas atau kuasa memerintah bukanlah sesuatu yang harus dikejar atau direbut, tetapi diberi (*given by*). Otoritas untuk memerintah itu diberikan kepada seseorang, atas nama komunitas itu sendiri, untuk bertindak sebagai pemimpin di tengah-tengah rakyat yang dipimpinnya. Hal itu dilakukan dengan beberapa ujian kualifikasi terhadap *sahala* itu sendiri. Hal itu sejajar dengan pandangan Max Weber, yang menyebutnya sebagai satu ciri dari otoritas karismatik.[12]

Atas dasar luas wilayah yang dikuasai, Batak pun mengenal beberapa istilah: raja *huta* (raja yang memerintah atas sebuah desa, berdiri sendiri/mandiri), raja *horja* (*horja* terdiri atas beberapa *huta*/desa), raja *bius* (*bius* mencakup beberapa wilayah *horja* dalam satu paguyuban). Raja dan orang-orang yang dipimpinnya dalam

10. Lumbantobing, 1996, hlm. 34.

11. Siagian, 2016/2019, hlm. 210-255.

12. Weber, 1925/1979, hlm. 241-242.

sistim *huta, horja, bius* sekaligus merepresentasikan struktur pemerintahan masyarakat Batak, yang disebut dengan sistim *bius*.[13] Dengan demikian, pemilihan seorang pemimpin dalam sistim *bius* juga mengacu pada wibawa maupun *sahala* yang dimiliki.

Syarat untuk seseorang dapat dipilih menjadi seorang raja *huta* juga terkait dengan seberapa besar ia mampu menampilkan dirinya dengan sifat mengayomi/melindungi, *marorot* bagi seluruh rakyat yang dipimpinnya. Istilah *marorot*, biasa dikenakan kepada seorang Ibu yang *marorot* anaknya atau seorang kakak yang *marorot* adiknya yang kecil. Kata itu sekaligus menegaskan jaminan bahwa orang yang di-*rorot* harus benar-benar terjaga dan terlindungi. Keabsahan dirinya sebagai raja *huta*, ditandai dengan penanaman pohon beringin (Batak: baringin) di tengah *huta,* sebagai simbol dari satu *huta* yang berdaulat, dan mandiri.

Pohon beringin itu sendiri merupakan satu pohon yang tinggi, besar, memiliki akar pohon yang kokoh, rantingnya banyak, berdaun rimbun dan menjadi tempat bergantung banyak mahluk. Semua itu menggambarkan seorang pemimpin yang melindungi/ mengayomi dan menjadi tempat bergantung semua orang (disebut: *parjuragatan*). Seorang pemimpin pun dipandang merupakan "*urat*," yang berarti akar, sumber hukum dan keadilan dan memberi kehidupan (materil) pada orang lain.[14]

Dalam sistim pemilihan seorang raja, referensi yang ada menyebutkan bila raja telah tua, ia akan digantikan oleh keturunannya. Tidak ada jaminan anak yang paling tualah yang akan mengantikan raja, sebab ukuran yang dipakai adalah seberapa besar *sahala* yang dimiliki. Hal ini dapat diamati dalam pergantian Raja Sisingamangaraja.[15] Ketika seorang raja terpilih, ia segera menjadi figur sentral dalam seluruh aktifitas kehidupan. Sebuah ungkapan Batak tentang raja mengatakan: *raja i ma na pinaraja, mula ni na burdju na guru botul, manangko so tupa, panangko so djadi, na so djadi mangan sautan* (raja ialah yang dijadikan raja, mulanya orang jujur dan selalu benar; tidak mencuri dan tidak kecurian, tidak makan sogokan).[16] Dalam pemahaman Batak, raja dipercaya memiliki otoritas yang kuat, karena diyakini raja berbicara atas

13. Situmorang, 2009, hlm. 141.

14. Hasil wawancara dengan Monang Naipospos, 7 Juli 2020, pukul 11.19.WIB.

15. Lumbantobing, 1967, hlm. 18.

16. Siagian, 2016/2019, hlm. 219-244.

nama Mulajadi na Bolon. Raja tidak berbicara dari dirinya sendiri. Oleh karenanya, itu juga sebabnya fungsi mengayomi sangat kental terlihat dalam diri seorang Raja Batak.

Kemampuan memimpin ritual terkait dengan sejumlah pengetahuan dasar yang harus dimiliki. Ketika ritual berlangsung para penganut hadir dan berpartisipasi aktif dari awal hingga akhir. Untuk itu, seorang pemimpin sangat diharapkan tampil secara berwibawa. Namun, hal itu tidak lantas menjamin *sahala* yang besar dari seorang pemimpin. Sebab ukuran *sahala* bukan hanya menyangkut pengetahuan. Tetapi terutama terkait kepribadian pemimpin. Itu makanya, ketika sebuah ritual yang biasanya hanya bisa dipimpin Sisingamangaraja. Namun karena ia lalai memimpinnya, maka raja-raja sekitar yang sebelumnya sangat menghormatinya, menjadi kurang mengindahkannya.[17] Untuk itu, Sisingamangaraja harus berlelah untuk kembali memelihara *sahala*-nya.

Kedua: Periode Kekristenan Awal

Dalam periode ini, kata *sahala* yang umum digunakan oleh orang Batak telah juga ditemukan dengan mudah dalam Alkitab Kristen Perjanjian Baru. Kata itu juga dipakai oleh Herman Neubronner van der Tuuk dari Amsterdam, ketika menerjemahkan Alkitab dari bahasa Jerman, atas penunjukan Kongsi Alkitab di Nederland tahun 1849.[18] Alkitab, disebut Bibel dalam bahasa Batak, yang memuat Padan na Robi dan Padan na Imbaru (Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru). Bibel itu lajim digunakan dalam peribadahan gereja pada masa awal penginjilan Kristen di tanah Batak. Penulisan Bibel beraksara Batak juga ditemukan tahun 1878, di mana kata *sahala* lajim digunakan. Hutauruk[19] mencatat, hingga tahun 1894, Bibel itu, baik Padan na Robi dan Padan na Imbaru belum pernah direvisi. Artinya, sangat mungkin sejak awal penggunaan kata *sahala* sudah digunakan dalam penerjemahan Bibel berbahasa Batak.

Pemaknaan tentang *sahala* tidak jauh berbeda dengan periode sebelumnya, di mana seorang pemimpin dihormati karena kharisma (wibawa) yang dimiliki. Seorang tokoh Kristen berkebangsaan

17. Pedersen, 1975, hlm. 59.

18. Huria Kristen Batak Protestan, 2017, hlm. 512.

19. Hutauruk, 2011, hlm. 171-172.

Jerman Lothar Schreiner bahkan menunjuk bahwa *sahala* yang dimiliki tokoh pemimpin gereja Batak dalam sejarah kekristenan awal, Ingwer Ludwig Nommensen sejajar dengan *sahala* yang dimiliki pemimpin agama Batak bernama Sisingamangaraja. Ada pun *sahala* Ingwer Ludwig Nommensen mulai terlihat oleh orang Batak, terutama ketika ia membuka satu perkampungan, *huta* Dame.[20]

Ketika orang-orang itu mendatangi *huta* Dame, mereka heran melihat Nommensen tetap sehat walafiat, sementara banyak *datu* Batak mati karena wabah yang merajalela. Orang-orang itu pun mengira bahwa *hadatuon* (kekuatan *datu*) dari Nommensen lebih kuat dari banyak *datu* Batak. Kesediaan Nommensen menopang kesehatan mereka melalui pemberian obat, makanan dan tempat tinggal, menjadikan orang-orang Batak itu merasa nyaman berada di dekat Nommensen. Ia juga suka membantu dan meminjamkan uangnya kepada orang lain.

Ketika itu pasukan perang Paderi sedang berada di daerah Tapanuli memerangi pasukan Batak yang dipimpin oleh Sisingamangaraja. Perang yang berkepanjangan itu telah menelan banyak korban, harta benda dan lain sebagainya dari kedua belah pihak. Situasi makin rumit karena pada saat yang sama sedang berkecamuk wabah penyakit typus, kolera, disentri, kusta, dan banyak orang Batak yang mati, mulai dari rakyat biasa hingga para *datu*. Tidak terkecuali pasukan Paderi, karena semakin tidak kuat menghadapi wabah yang berkecamuk, akhirnya pasukan Paderi meninggalkan tanah Batak. Sebagian dari orang Batak ketika itu, sudah mendengar berita tentang Nommensen, mungkin juga mendengar kotbahnya, dan karena itu pula mereka menjadi dikucilkan dari persekutuan Batak karena dianggap tidak setia memegang teguh agama leluhur.[21]

Tidak sedikit juga orang yang membenci kehadiran Nommensen, karena bagaimanapun ia seorang berkulit putih, si *bontar mata*,[22] kata orang Batak. Perawakannya yang hampir tidak berbeda dengan pemerintah kolonial Belanda, membuat Nommensen pun jadi dianggap musuh. Sampai-sampai

20. Siagian, 2016/2019, hlm. 101.

21. Pedersen, 1975, hlm. 57.

22. Nommensen, 2003, hlm. 70.

Nommensen merasa perlu memiliki surat sakti[23] sebagai pertanda perlindungan dari pemerintah kolonial Belanda, yang ketika itu masih bertugas di Sibolga. Dengan surat itu, Nommensen dapat bergerak lebih leluasa, tanpa ada gangguan yang berarti dari orang-orang Batak yang tidak menyukai kedatangannya.

Seiring dengan perjalanan waktu, perilaku Nommensen makin menarik hati orang Batak ia dianggap dapat dipercaya (*haposan*) jujur dan tulus dalam kata-kata dan tindakannya (*in word and in deed*). Orang Batak, mulai melihat Nommensen sebagai satu kekuatan, tempat berlindung yang baru, pohon beringin yang rindang. Sebutan *Ompu i* Nommensen – istilah yang juga dikenakan kepada *Ompu i* Sisingamangaraja -- menegaskan pengakuan padanya sebagai seorang pemimpin tertinggi dalam kepemimpinan gereja Batak, pemimpin agama *na marsahala*.

Nommensen juga mulai melakukan pendekatan kepada para raja Batak, agar terbuka menerima ajaran Kristen. Ketika Raja Pontas Lumbantobing bersedia dibaptis, maka segera pula berlangsung baptisan massal di daerahnya. Pada saat yang sama, tujuan pemerintah kolonial Belanda untuk menjajah tanah Batak sedapat mungkin dicapai dengan terlebih dahulu melumpuhkan raja-raja yang berpengaruh, dengan cara merontokkan *sahala*-nya, terutama Sisingamangaraja.[24]

Para pemimpin agama Batak Tua berupaya dikebiri dengan cara memberi penilaian negatif terhadap agama Batak Tua itu sendiri. Beberapa ritual yang biasa dipimpin oleh Sisingamangaraja menjadi terlarang dilakukan, dengan alasan terkait *sipelebegu*. Ditandai dengan stigma negatif terhadap agama Batak Toba Tua sebagai *Sipelebegu* (penyembah setan). Ini moment di mana seluruh ritual yang spesifik terkait dengan Batak menjadi terlarang dilakukan. Tindakan tersebut sengaja dilakukan untuk meredam pertumbuhan agama Batak Toba Tua dan pada saat yang sama membuka ruang bagi perkembangan agama Kristen. Tindakan penghempangan dilakukan bukan hanya pada agama Batak Toba Tua, tetapi juga pada agama Islam.[25]

Belakangan, kata *sahala* pun menjadi diartikan negatif, menjadi sangat dibatasi makna dan penggunaannya. Selanjutnya, semua

23. Dasuha & Sinaga, 2003, hlm. 102.

24. Siagian, 2016/2019, hlm. 101.

25. Pedersen, 1975, hlm. 42-45.

yang terkait dengan *sahala* dianggap *sipelebegu*. Meskipun hal itu sekaligus memerlihatkan ketidakkonsistenan, karena kata *sahala* justru sudah digunakan sejak lama dalam Bibel. Sebenarnya, ritual *sipelebegu* yang dimaksud terkait berbagai ritual Batak, yang terutama banyak dilakukan di Toba-Samosir, yang awalnya dipimpin oleh para raja *bius*. Tentu saja pandangan demikian tidak mungkin berasal dari orang Batak, yang sejak awal menghidupi agamanya.

Cara kerja seperti itu agak lajim di jaman kolonisasi menggunakan label negatif, di mana biasanya interpretasi terakhir ada di tangan penguasa. Tujuannya, upaya doktrinisasi pada penduduk lokal.[26] Dalam pengertian lain, cara ini juga bagian dari politisasi agama. Kenyataan politisasi agama juga bukanlah hal baru dalam proses penginjilan. Itu sudah berlangsung lama sejak dalam sejarah kekristenan dunia. Kehidupan manusia beragama juga tidak lepas dari konteks sosial politik, di mana manusia itu hidup.[27]

Faktanya, baik Sisingamangaraja dan Nommensen sangat memperhatikan kehidupan dan kesejahteraan rakyat di mana mereka hidup dan berkarya. Seperti halnya Sisingamangaraja, ia sangat menghendaki orang-orang memiliki hidup yang bebas, dan jauh dari perhambaan manusia lain. Ia pun rela membagikan uangnya sebagai tebusan atas diri orang-orang yang dianggap budak, untuk kembali hidup bebas.[28] Ia juga tidak suka melihat rakyatnya hidup bermusuhan dan berperkara.

Untuk itu, ada peraturan dan hukum Batak, di mana Sisingamangaraja bertindak sebagai hakim di tengah-tengah *onan* (pasar), untuk memberi keadilan bagi orang-orang yang bertikai dan bermusuhan. Bagi Batak, fungsi *onan,*[29] bukan saja sebagai tempat berbelanja tetapi sekaligus tempat di mana hukum kemerdekaan ditegakkan. Sisingamangaraja pun dikenal memberi banyak bantuan bagi rakyatnya yang miskin,[30] sebagaimana beberapa ahli mencatatnya dengan baik.

Hal yang sama juga dilakukan oleh Ingwer Ludwiq Nommensen, ia membantu orang-orang yang kesusahan. Mengingat banyak

26. Kozok, 2010, hlm. 92-93.

27. Titaley, 2020, hlm. 53-60.

28. Sibarani, 2006, hlm. 180.

29. Situmorang, 2009, hlm. 106-107.

30. Sidjabat, 1982, hlm. 71.

orang yang miskin di sekitarnya, sementara itu Ingwer Ludwiq Nommensen sendiri punya persediaan uang yang terbatas, cara yang ia tempuh untuk menolong, yakni meminjamkan uang kepada mereka dengan bunga yang sangat rendah. Terlihat, tindakan itu ditempuh untuk tetap mendidik orang Batak bagaimana menggunakan uang secara bertanggung jawab, sekaligus untuk menjamin uang itu bisa kembali dan dapat digunakan oleh orang lain juga. Pergumulan atas kemiskinan itu juga yang antara lain mendorong Ingwer Ludwiq Nommensen memiliki visi untuk secara serius berfikir tentang kemungkinan adanya perusahaan-perusahaan di tanah Batak,[31] agar orang-orang Batak dapat dipekerjakan sehingga penghasilan mereka dapat digunakan untuk mencukupi kebutuhan hidup sehari-hari.

Sementara itu, upaya mengerdilkan pengaruh para pemimpin Agama Batak terus dilakukan oleh pemerintah kolonial Belanda. Sistim pemilihan pemimpin atas dasar menggunakan sistim demokrasi rakyat Batak yakni sistim pemilihan dari bawah ke atas, dari tingkat *huta* hingga tingkat *bius,* (*bottom-up*), di mana orang yang dipilih dianggap mewakili kebutuhan dan kepentingan masyarakat yang berada di level terbawah. Tetapi, oleh pemerintah kolonial Belanda sistim itupun diganti menjadi sistim dari atas ke bawah (*top-down*),[32] di mana biasanya sistim ini cenderung mengikuti selera penguasa. Terbukti kemudian, orang yang punya *tihas* (bercacat) dapat menjadi seorang pimpinan, hal yang sebelumnya pantang bagi Batak, sebagaimana dapat dicermati dalam berbagai sastra keagamaan Batak.[33]

Realitanya, seorang pimpinan bukan lagi dipilih berdasarkan seberapa kuat *sahala* yang dimiliki dan jadinya siapa pun dapat dipilih menjadi seorang pimpinan. Tidak ada syarat yang ketat terkait kemampuan dasar maupun mencakup karakter tertentu yang harus dimiliki, termasuk apakah dia secara moral baik atau tidak. Ia hanya perlu membuktikan seberapa besar kemampuannya melakukan pendekatan kepada pemerintah kolonial Belanda, dengan mengambil hati pemerintah kolonial, sehingga seseorang itu diangkat sebagai seorang pimpinan. Para *datu* yang sebelumnya dianggap memiliki kualifikasi istimewa dan terbilang sebagai pemimpin di tengah-tengah komunitasnya pun menjadi merasa

31. Pedersen, 1975, hlm. 29.

32. Pakpahan, 1999, hlm. 38.

33. Siagian, 2016/2019, hlm. 219-244.

gamang, dan tidak sedikit yang terjungkal dari arena sistim pemilihan pemimpin di wilayahnya, lewat pemilihan Kepala Negeri, hasil bentukan pemerintah kolonial Belanda. Sebelumnya, Batak mengenal istilah Raja *Jaihutan*, tetapi jabatan itu telah terkooptasi dan mengakibatkan Raja *Jaihutan* hanya cenderung sesuai selera penguasa.[34]

Sebagian mulai sadar akan dinamika yang sedang terjadi dan kemudian memilih beralih profesi. Sebagian, oleh misionaris dirangkul untuk menjadi bagian dari persekutuan gereja. Kemampuan dan pengalaman mereka memimpin, kemudian dipakai oleh para misionaris untuk berbicara di hadapan jemaat, sehingga gagasan-gagasan yang disampaikan dalam rapat jemaat, dapat segera dimengerti karena disampaikan dengan bahasa Batak yang fasih, lalu memperoleh respons yang positif dari warga jemaat.

Tentu saja, karena para *datu* dan tokoh-tokoh Batak itu sangat paham bagaimana harus berbicara di tengah-tengah orang Batak yang menjadi warga jemaat. Pada awalnya, adanya gagasan agar warga jemaat juga terlibat dalam seluruh pelayanan gereja, maka sebagian dari tokoh-tokoh berpengaruh itu kemudian diangkat sebagai *Sintua (*Penatua) gereja dan kepada mereka ditetapkan sejumlah uraian tugas yang perlu dilakukan dalam kapasitasnya sebagai Sintua. Selanjutnya setiap orang yang telah diangkat menjadi *Sintua*, berhak mencantumkan sebutan *Sintua* itu di depan nama mereka, disingkat dengan St. Belakangan, para *Sintua* itu menjadi satu kekuatan tersendiri di dalam sejarah gereja Batak. Secara khusus dapat dicermati beberapa informasi terkait St. T.D Pardede, dan kawan-kawan.

Visi Nommensen dalam kerinduan untuk melihat banyak orang Batak datang ke gereja, sebagaimana pernah disampaikannya: *Mangoloe manang mate pe ahoe, sandok di bangso on na hinophopmoe ma ahoe maringanan pararathon hatam dohot harajaon-Mu* (hidup atau mati pun aku, di tengah-tengah bangsa Batak inilah aku berada untuk menyebarkan Firman dan Kerajaan-Mu).[35] Itu kemudian mendorongnya untuk secara serius memikirkan percepatan orang Batak bangkit dari kondisi terisolasi. Model pelayanan kesehatan dan pendidikan ditempuh sebagai *entry point* untuk mendongkrak situasi ketertinggalan orang Batak dari dunia luar. Pendidikan,

34. Castle, 2001, hlm. 27.

35. Nommensen, 2003, hlm. 52.

terutama menjadi guru, perawat, bidan, tidak lagi terbatas bagi para anak raja, tetapi sudah dapat diakses oleh masyarakat umum. Belakangan, lulusan para murid itu pun dibutuhkan untuk bekerja di sekolah-sekolah dan pelayanan kesehatan.[36] Mereka juga lebih mudah memperoleh pekerjaan di kantor-kantor pemerintah dan beberapa perusahaan milik perkebunan Belanda, dan lain sebagainya. Kenyataan itu mendorong orang Batak masuk dalam era baru, gerakan *hamajuon*.[37]

Pengaruh modernisasi yang turut terbawa oleh misionaris pada masa-masa kekristenan awal di tanah Batak turut memengaruhi kerangka berfikir Batak. Isolasi tanah Batak perlahan-lahan mencair dengan terbukanya peluang orang Batak untuk bepergian ke luar daerah. Di lingkungan masyarakat, orang-orang Batak itu makin memahami bahwa pendidikan dapat merubah kehidupan dan martabat mereka. Atas dasar pendidikan yang dimiliki, mereka bisa memperoleh pekerjaan dan jabatan tertentu, yang sebelumnya tidak pernah terfikirkan oleh mereka sebelumnya. Faktanya, mereka pun mulai tampil sebagai kelompok masyarakat yang berkelas. Pendidikan, kemudian dipandang sebagai satu cara mendapatkan *sahala*.[38]

Hal yang sama juga berlangsung dalam kehidupan bergereja. Atas dasar kebutuhan tenaga untuk membantu para misionaris, beberapa orang Batak telah direkrut menjadi tenaga guru yang bekerja di sekolah-sekolah milik gereja dan juga guru Injil bertugas membantu tugas-tugas terkait administrasi. Belakangan, dari antara orang-orang itu ada yang berkesempatan belajar di Sekolah Pendeta dan kemudian menjadi Pendeta dari kalangan Batak. Seperti para misionaris, mereka pun mulai terlibat dengan tugas-tugas gerejawi, meski umumnya masih sebatas bertugas sebagai tenaga pembantu bagi misionaris.

Kondisi ini, meski tetap harus disyukuri, namun lama-kelamaan juga memberi pemahaman yang berbeda bagi sejumlah besar Pendeta. Mereka makin mencermati bahwa apa yang diajarkan para misionaris muda tidak selalu mudah dimengerti, bila hal itu dihadapkan dengan praktek hidup sehari-hari. Di sisi lain, orang Batak juga menjadi semakin memberi perhatian dan energi yang besar terkait dengan jabatan gerejawi, yang kebanyakan hanya disandang para Pendeta berkulit putih.

36. Hutabarat, 2002, hlm. 45-48.

37. Hutauruk, 1988, hlm. 85-86.

38. Siagian, 2016/2019, hlm. 110-116.

Sebagaimana *sahala* Ingwer Ludwig Nommensen, hal itu tidak secara otomatis terlihat dalam perilaku sehari-hari dari para Pendeta muda yang berkulit putih lainnya. Beberapa tindakan yang dilakukan para Pendeta muda berkulit putih tampak terkait dengan kealpaan mereka untuk menghadirkan *sahala* dalam pelayanan gereja. Secara khusus, sikap mereka yang tidak disiplin dalam hal penggunaan uang gereja, bagi orang Batak dipandang telah pula membuat mereka kurang berwibawa. Padahal uang itu seyogianya masuk ke kas Punguan Mision Batak (PMB). Terkait Punguan Mision Batak, itu merupakan satu lembaga yang terbentuk atas kesadaran orang Batak sendiri untuk menyebarkan Injil lebih luas ke berbagai daerah. Belakangan PMB mendapat dukungan dari Ephorus Ingwer Ludwig Nommensen, karena dirasa juga penting dan berguna untuk membantu penginjilan.[39]

Tokoh-tokoh PMB merekrut sejumlah orang untuk bekerja di lingkungan PMB, dan mendorong banyak orang untuk terbeban memberikan uangnya bagi kas PMB, di mana satu cara pengumpulannya adalah lewat para Pendeta, termasuk para misionaris. Perilaku para Pendeta muda berkulit putih mencuatkan terjadinya pro dan kontra terhadap eksistensi PMB. Situasi jadi rumit. Persoalan itu coba diatasi oleh Ephorus Ingwer Ludwig Nommensen. Pdt. Henock Lumbantobing yang ketika itu menjabat sebagai Ketua, kemudian memilih mundur dari jabatannya. Lembaga itu pun kemudian dilebur ke dalam institusi gereja.

Sikap yang ditampilkan oleh Pdt. Henock Lumbantobing menarik, bukan saja karena atas tindakan yang dilakukan oleh orang lain, maka ia harus kehilangan jabatannya. Tetapi yang terutama adalah rasa hormat dan loyalitas yang tetap dapat ditampilkannya kepada para guru yang telah *marorot* dia dalam pendidikan. Itu terungkap melalui kata-kata yang disampaikannya: Dengan demikian, langkah yang ditempuh Pdt. Henock Lumbantobing merupakan langkah sadar, untuk satu tujuan tertentu yang lebih besar, visi ke depan.[40] Belakangan, hal ini menjadi cikal bakal lahirnya gerakan missioner jemaat.[41] Model gerakan ini terbentuk melalui gagasan jemaat-jemaat Kristen Batak dengan cara mereka berkumpul membentuk kelompok jemaat dan pelayan, sharing dan dalam doa yang terus-menerus, dan upaya ini kemudian

39. Hutauruk, 1988, hlm. 110-115.

40. Panjaitan, 1974, hlm. 5.

41. Siagian, 2016/2019, hlm. 111-113.

mengkristal hingga bermuara sebagai Gereja Batak Raya,[42] yang sekarang bernama Huria Kristen Batak Protestan (HKBP).

Melalui pergumulan batin dan semangat juang sebagaimana dialami beberapa orang Pendeta Batak dan Guru Injil, selama beberapa waktu tertentu, rasanya hampir tidak mungkin meniadakan kuatnya dominasi para misionaris dalam perjalanan sejarah gereja Batak. Hal itu dapat dicermati melalui Tata Gereja yang berlaku di gereja Batak, secara khusus 1861, 1881.[43]

Ketika Ephorus Ingwer Ludwig Nommensen meninggal dunia tahun 1918, beberapa orang Pendeta Batak telah menerima pendidikan dan memahami berbagai tantangan dalam kehidupan bergereja dalam konteks Batak dengan cukup baik. Tumbuh kesadaran dan pemahaman bahwa pendidikan harus sejalan dengan penegakan disiplin dan aturan yang ketat. Karena proses itu disadari telah juga membentuk karakter para Pendeta Batak. Tampaknya, itu satu pelajaran berharga dari para misionaris, sebagaimana terlihat melalui diri Pdt. Henock Lumbantobing.

Ke tiga, Pasca Kepulangan Misionaris

Ketika tugas-tugas para misionaris di gereja Batak harus segera berakhir, orang Batak sudah merasa cukup tangguh untuk memimpin sendiri gereja Batak. Peristiwa aneksasi yang ditandai dengan pemulangan seluruh misionaris ke Jerman, segera disambut dengan pemilihan kepemimpinan gereja Batak yang baru. Muncul pergumulan teologis dan sosial atas model kepemimpinan gereja Batak serta dinamika yang berkembang di dalamnya. Gereja Batak mulai mengorganisir diri untuk segera mandiri dan berdaulat.

Periode peralihan kepemimpinan gereja Batak itu, oleh banyak pihak dianggap sebagai periode yang paling menegangkan. Sebab, meski pemulangan para misionaris ke negerinya telah berlangsung, namun ada beberapa misionaris lain yang masih berada di tanah Batak, dan turut mencalonkan diri untuk dipilih sebagai Ephorus.[44] Keinginan itu tentu saja mewakili dua garis pemikiran yang berlangsung ketika itu, antara pro dan kontra

42. Hutauruk, 1987, hlm. 79-82.

43. Hutauruk, 2001/2018, hlm. Xv.

44. Sirait, 2018, hlm. 88.

tentang kepemimpinan gereja Batak. Satu pandangan mengatakan bahwa para gereja Batak belum waktunya untuk mandiri. Sementara pandangan lain mengatakan proses kemandirian dapat dilakukan sesegera mungkin dilakukan.[45] Dualisme pandangan inipun mewakili kekuatan-kekuatan yang berkembang dalam kepemimpinan gereja Batak, sebagaimana fenomena tentang itu sudah terasa dalam konflik PMB.

Makin terasa bahwa persoalan yang mencuat tidak lagi berkutat di sekitar substansi utama tentang bagaimana harus memimpin, *how to lead?* Sebagaimana hal itu lajim terjadi dalam masyarakat Batak. Karena, faktor potensial yang meninggi adalah terutama terkait dengan siapa yang harus memimpin, *who is leader?* Meski kekuatan kelompok yang ada, yakni Pendeta Batak berhadapan dengan misionaris, namun dalam konteks ini patut dicatat bahwa kata *sahala*, sebagaimana sudah lajim dikenal Batak, bukan lagi satu-satunya faktor yang menentukan dan mengikat dalam pemilihan pemimpin. Sebab kemudian parameter yang digunakan untuk sahnya seorang pemimpin adalah jumlah suara. Hal yang sangat berbeda dari pengalaman orang Batak sebelumnya, di mana penetapan pemimpin adalah berdasarkan *sahala*. Sejatinya, faktor ini yang kemudian sangat kental terasa dalam setiap periodesisasi kepemimpinan gereja Batak hingga saat ini.

Dalam hal ini, jumlah suara terbanyak dimenangkan oleh Pdt. Justin Sihombing, namun dengan alasan Pdt. Kasianus Sirait lebih tua dan tentunya lebih matang, dan mungkin beberapa pertimbangan lainnya, maka beliau pun rela menyerahkan tugas dan jabatan Ephorus kepada Pdt. Kasianus Sirait. Kemudian Pdt. Kasianus Sirait ditetapkan sebagai Pendeta Batak yang pertama menjadi Ephorus di gereja Batak. Terkait Pdt. Kasianus, dapat juga dicatat bahwa sebelum ia menganut agama Kristen, ia sudah mengenal dengan baik berbagai ritual sebagaimana dalam agama Batak Toba Tua, orang tuanya bahkan adalah seorang *datu*.[46] Sedikit banyak tentu hal itu berpengaruh pada kepribadiannya, bukan tentang ilmu *hadatuon,* tetapi terutama terkait nilai-nilai yang dihidupi selama dalam pengajaran orang tuanya, sebagaimana lajimnya para *datu* Batak banyak melakukan perenungan dan meditasi, yang kemudian membentuk karakternya.

45. Hasselgren, 2008, hlm. 79-104..

46. Sirait, 2013, hlm. 5-31.

Kondisi yang tidak mudah dihadapi Pdt. Kasianus Sirait, terutama di masa pendudukan Jepang yang berkuasa di Indonesia menggantikan pemerintah kolonial Belanda. Ia memiliki prinsip, *jujur mula ni bada. Jala bulus mula ni dame*. Sebelum menjadi Ephorus, ia juga tidak sungkan memerlihatkan sikap kritis kepada para misionaris, untuk mendorong para misionaris terbuka memersiapkan para Pendeta Batak agar fasih dan cakap melakukan tugas-tugas gerejawi, termasuk bidang keuangan.[47]

Terpilihnya Pdt. Kasianus Sirait sebagai Ephorus yang pertama (1940-1942) dari unsur Pendeta Batak, melampaui perolehan suara yang diraih Pendeta berkulit putih. Kenyataan itu sangat kuat memberi efek positif dan sekaligus menegaskan bahwa Pendeta Batak juga memiliki kualifikasi yang baik dan teruji. Kesadaran demikian menguatkan komitmen bahwa kepemimpinan gereja Batak harus dapat berjalan dengan baik. Berbagai kesulitan yang besar berupaya diatasi dengan kebeningan berfikir. Tentu saja tidak mudah, juga karena kondisi secara nasional, Indonesia berada di bawah penjajahan Jepang. Dari kalangan Pendeta Batak sendiri tidak sedikit tantangan maupun pandangan yang merendahkan kemampuan Ephorus Pdt. Kasianus Sirait.

Sifat terbuka, sabar dan rendah hati yang ditampilkan oleh Ephorus Pdt. Kasianus Sirait menopang dalam perjuangan mencapai kemandirian gereja Batak. Ia pun dipandang punya *sahala* yang besar. Terkait masa jabatannya, Pdt. Kasianus Sirait sendiri sadar bahwa pemilihan dirinya sebagai Ephorus terutama untuk menggenapi masa jabatan sebelumnya kurang 2 tahun lagi, yang terhenti karena masa aneksasi para misionaris.[48] Menarik, bahwa Ephorus Pdt. Kasianus tidak pernah berfikir untuk memertahankan jabatannya, meski sebelumnya telah ditetapkan masa kerja 4 tahun. Setelah menjalani tugas selama 2 tahun, Ephorus Pdt. Kasianus Sirait pun mampu berkata "cukup,"[49] untuk jabatan tertinggi itu.

Kepemimpinan gereja Batak kemudian beralih kepada Pdt. Justin Sihombing. Model kepemimpinannya dapat dicermati dari seluruh pelayanannya. Tantangan yang terutama dihadapi terkait berbagai ajaran sesat yang mengoncang kehidupan bergeraja. Selama memegang jabatan kepemimpinan tertinggi gereja Batak, Ephorus Justin Sihombing berhasil menampilkan sifatnya yang tangguh dan luar biasa.

47. Siagian, 2016/2019, hlm. 128-132.

48. Sianipar, 1978, hlm. 131-132.

49. Sirait, 2013, hlm. 119.

Karakternya sebagai pemimpin gereja Batak yang memerlihatkan ketulusan hati membuktikan kematangan jiwa terutama dalam menghadapi berbagai konflik internal dan eksternal. Kepiawaian memimpin terlihat jelas dalam diri Ephorus Pdt. Justin Sihombing terutama dalam tugas memelihara jiwa setiap anggota jemaat, yang dihasilkan dari kematangan spiritual yang terus bertumbuh dalam pengenalan akan kehendak Tuhan dari waktu ke waktu. Sebagaimana itu sangat terasa dalam seluruh tulisannya, seperti Bohal Partondion, yang menegaskan kuatnya komitmen dan pengenalannya yang dalam kepada Tuhan semesta. Tampaknya, baginya setiap waktu adalah upaya membawa jiwa-jiwa semakin mengenal Tuhan, dan selama 20 tahun Ephorus Justin Sihombing (1942-1962) mampu memimpin gereja Batak melampaui masa-masa sulit.

Seperti Ephorus sebelumnya, maka Ephorus Pdt. Justin Sihombing juga merupakan seorang anak *datu, datu* ina. Ada pun *datu ina* merupakan orang yang bertugas membantu seorang perempuan yang akan melahirkan. Biasanya seorang *datu* membantu sejak proses akan melahirkan hingga setelah melahirkan. Kemampuan seorang *datu ina*, secara khusus untuk meramu obat yang dibutuhkan agar luka karena melahirkan dapat lebih cepat kering dan pulih. Obat-obat itu diramu dari berbagai jenis tumbuhan yang hidup di sekitarnya, bahkan kadang harus mencarinya ke tempat yang jauh, ke hutan dan lain sebagainya. Belakangan ini sering disebut sebagai pengobatan herbal dan jenis ini pun makin banyak diminati, karena terbukti dapat mengurangi pengaruh negatif dari efek penggunaan obat kimia.

Satu hal yang sangat spesifik dari Ephorus Pdt. Dr. Justin Sihombing adalah kesungguhannya untuk selalu mengambil waktu untuk melakukan perenungan dan meditasi. Ephorus Pdt. Dr. Justin Sihombing memiliki spiritualitas yang berdoa, sebagaimana hal itu tetap disaksikan oleh banyak orang hingga kini. Meski Ephorus Pdt. Dr. Justin Sihombing telah lama meninggal dunia, namun spiritualitas doa itu tetap terpelihara melalui istri beliau Bibelvrouw Lamian boru Saragih, yang sekarang sudah semakin tua dan sudah berusia 101 tahun, dan tetap saja masih banyak orang yang datang padanya dan minta didoakan.[50]

50. Hasil wawancara dengan Biv. Lamian Saragih, istri dari Ephorus Pdt. Dr. Justin Sihombing.

Bagaimanapun, beberapa pergumulan dan tantangan terkait dengan bagaimana supaya kelembagaan gereja Batak dapat berjalan dengan baik dan lebih lincah, tetaplah merupakan tantangan tersendiri. Persoalan-persoalan di seputar pembagian yang harus seimbang, yang sering terjadi dalam setiap periode kepemimpinan gereja Batak. Juga dipicu perbedaan sub etnik Batak yang tergabung dalam gereja Batak, seperti Batak Simalungun, Batak Angkola, Batak Pakpak yang berimplikasi pada adanya kesulitan tersendiri dalam memahami bahasa yang digunakan dalam peribadahan sehari-hari, merupakan satu problem tersendiri dan mendorong terjadinya upaya pemisahan diri dari sub etnik yang berbeda menjadi gereja yang mandiri dan berdaulat.

Kepemimpinan yang berikut dari gereja Batak, yang dipandang cukup berwibawa dan dianggap berhasil dalam mengimplementasikan *sahala*-nya adalah Ephorus Ds. G.H.M Siahaan (1974-1986). Menarik mencermati bahwa berbagai ketegangan dan konflik sebagaimana terjadi pada masa pergantian pimpinan, dari para misionaris kepada Pendeta Batak kemudian terulang kembali secara simultan, di mana perolehan jumlah suara menjadi faktor yang akan menentukan. Hal ini dapat dicermati dari kata-kata yang diungkapkan oleh Ephorus Ds. G.H.M Siahaan dalam satu Sinode Godang, ketika ia menyoroti Parhalado Pusat, yakni satu badan penting di gereja Batak. Badan ini bertugas membantu Ephorus memimpin HKBP, tetapi bersikap berseberangan dengan Ephorus. Ungkapan Ephorus: "*ra, pabalgahu molo dohononhu, na so sada tondi na manggomgomi ahu dohot Parhalado Pusat*."[51] (mungkin, terlalu besar jika kukatakan, bahwa aku tidak satu roh yang mengayomi dengan Parhalado Pusat).

Ungkapan itu menyiratkan satu pergumulan batin yang sangat dalam dan berat, sebab taruhannya adalah jabatan Ephorus itu sendiri. Suasana menjadi tegang, sementara Ephorus Ds. G.H.M Siahaan masih berdiri, hal itu memaksa Sekretaris Jenderal Pdt. Dr. F.H Sianipar keluar, *walk out*. Peserta sinode mengusulkan agar orang-orang yang bersikap berseberangan itu dicabut tahbisannya (*tohonan*-nya), yakni legitimasi untuk bertindak sebagai seorang Pendeta, artinya diberhentikan sebagai Pendeta. Meskipun demikian, oleh Ephorus Ds. G.H.M. Siahaan sanksi tertinggi yang diberikan atas ketidakloyalitasan itu adalah hanya memberi skors untuk satu masa tertentu dan yang bersangkutan diaktifkan kembali

51. Lumbantobing, & Pasaribu, 2005, hlm. 127.

sebelum periode kepemimpinan Ephorus Ds. G.H.M Siahaan berakhir.[52] Kemurahan hati yang diperlihatkan oleh Ephorus Ds. G.H.M Siahaan, membuktikan betapa roh *marorot, manggomgomi,* mengayomi, satu bagian penting dari *sahala*.

Selanjutnya, peralihan kepemimpinan dari Ephorus Pdt. Dr. S.A.E Nababan agak unik, karena ketika itu sangat terasa adanya keinginan pihak luar untuk turut campur dalam mengatasi berbagai persoalan yang terjadi di tubuh gereja Batak. Ketika itu, orang-orang di gereja Batak tidak cukup kuat menghempang otoritas dari luar yang mencermati adanya titik lemah di dalam gereja. Bagaimanapun harus disampaikan bahwa gereja Batak, yang sekarang disebut Huria Kristen Batak Protestan, merupakan satu institusi keagamaan yang berdaulat dan memiliki mekanisme tersendiri untuk mengatur dirinya, termasuk untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang terjadi di dalam dan di luar dirinya. Atas peristiwa itu, terjadi dualisme kepemimpinan gereja Batak. Selama kurun waktu tertentu, kedua kelompok berjalan sendiri dengan menggunakan Tata Gereja yang berbeda.

Secara substansial, perbedaan yang mencolok terkait kedua Tata Gereja terutama terkait syarat dan kriteria pemilihan pemimpin, dan muaranya menunjuk pada perolehan suara. Hal yang menarik, keduanya memiliki kelompok jemaat dan pelaksanaan ritual yang terpisah. Dalam situasi demikian, *sahala* pemimpin benar-benar dicermati. Meski sejak itu, Tata Gereja telah beberapa kali mengalami perubahan (amandemen), namun belum cukup signifikan untuk merubah tensi ketegangan. Karenanya, memang hampir tidak mungkin bicara tentang tegaknya *sahala* kepemimpinan gereja Batak, tanpa terutama membicarakan secara mendalam bagaimana susunan Tata Gereja atau Aturan dan Peraturan yang berlaku yang berguna sebagai tata kelola, dalam hal ini Huria Kristen Batak Protestan sebagai satu institusi keagamaan. Dan bagaimana itu berjalan dalam disiplin secara jujur, konsisten, transparan. Tanpa itu, berbagai kebijakan dan interpretasi dapat saja tumbuh di tengah jalan, dan bisa menjadi tidak terkontrol, yang bisa membuka ruang bagi banyak kepentingan.[53]

Sebagai catatan, sejak peralihan kepemimpinan gereja Batak dari misionaris kepada Pendeta Batak, faktanya ketegangan terus berlangsung dan cenderung memuncak setiap kali akan terjadi

52. Lumbantobing, & Pasaribu, 2005, hlm. 128.

53. Siagian, 2017, hlm. 134-136.

pergantian kepemimpinan gereja Batak. Isunya tetap sama. Amandemen Tata Gereja, hanya berputar di sekitar mengutak-atik syarat terkait: usia, masa kerja, pengalaman, pendidikan, dan lain-lain.[54]

Belakangan ini, ketegangan-ketegangan serupa semakin mencolok, lebih terbuka, transparan dan terang bederang ke publik. Kemajuan IT yang memungkinkan persebaran informasi yang lebih cepat, dan tanpa batas mengakibatkan satu informasi kecil dapat diketahui orang lain secara serentak di berbagai belahan dunia, baik melalu facebook, instagram, WhatsApp, dan lain-lain. Siapapun dapat melakukannya, baik jemaat maupun pekerja gereja. Akibatnya, berbagai peristiwa di seputar mimbar gereja, tidak lagi dianggap sebagai hal yang sakral, dan tabu untuk didiskusikan, bahkan setiap hal tentang kehidupan bergereja telah pula menjadi konsumsi publik.[55]

Terlepas dari apakah informasi yang sudah di*upload* sudah terkonfirmasi atau belum, tetapi faktanya, para pemimpin gereja menjadi tidak lebih mudah untuk menegakkan *sahala* yang dimiliki, oleh karena adanya kecenderungan menguatnya berbagai konflik kepentingan yang terjadi di tubuh gereja itu sendiri, dan cenderung melahirkan dominasi. Belakangan, Tata Gereja juga membuka celah keterlibatan unsur jemaat yang lebih besar, sehingga terbuka peluang, jemaat-jemaat yang potensial muncul sebagai satu kekuatan baru, dan tentu dengan ambisi tertentu, dan itu makin mencederai realitas implementasi *sahala* itu sendiri.[56]

Bagaimanapun, akar dari terbentuknya situasi seperti ini sudah tertanam sejak masa peralihan kepemimpinan dari misionaris kepada Pendeta Batak. Rumitnya, kenyataan adanya dua kelompok yang berusaha untuk dipilih dan menjabat sebagai Ephorus gereja Batak, bukan berkurang, malah cenderung membesar, tergantung berapa calon yang mau maju, tentu dengan berbagai alasan seperti: hak konstitusional, panggilan, keinginan hati, dan lain sebagainya, dan semuanya mengerucut dalam Sinode Godang.

Secara khusus, Tata Gereja yang berlaku belakangan ini memerlihatkan bagaimana tugas-tugas terkait panggilan,

54. Lih. Huria Kristen Batak Protestan, 2002; Huria Kristen Batak Protestan, 2009; Huria Kristen Batak Protestan, 2015; Huria Kristen Batak Protestan, 2018.

55. Siagian, 2020, hlm. 70-71.

56. Althaus, 1972, hlm. 147.

terkooptasi oleh tugas-tugas managerial yang harus berlangsung. Hal meditasi atau perenungan, jalan hening, *hohom* semakin kurang mendapat tempat dan tersisihkan dari kehidupan orang Batak, padahal itu bagian yang tidak terpisahkan di mana hidup dipahami sebagai satu totalitas. Sementara itu, semangat untuk menduduki jabatan-jabatan strategis dalam kepemimpinan gereja, makin mendapat porsi yang besar. Para pemimpin gereja Batak juga harus berjuang keras menghadapi gempuran budaya konsumerisme dan materialisme yang merusak banyak tatanan sosial dan sendi-sendiri kehidupan.[57]

Belakangan ini, sensasi dan kemewahan yang ditampilkan melalui penggunaan *handphone* Android semakin mendorong banyak orang untuk setiap saat bersosialisasi dengan dunia luar. Pokok-pokok pemikiran dan pergumulan teologis atas kehidupan bergereja yang sebelumnya bersifat *private,* dengan mudah terbuka ke ranah publik dan dapat diakses oleh setiap orang, kapan saja. Hampir seluruh persoalan di sekitar mimbar gereja, yang sebelumnya dianggap sakral kemudian menjadi konsumsi publik. Ini menjadi problema tersendiri. Bukan saja telah pula menghilangkan *sense of belonging* atas kehidupan bergereja, tetapi terutama juga mengikis kepekaan dan kerinduan untuk tetap berada di sekitar mimbar. Faktanya, *sahala* para pelayan gereja sungguh tercederai.

Ke empat, *re-meaning of* Sahala

Mencermati sejarah perjalanan kepemimpinan gereja Batak yang berjalan sangat dinamis, di mana setiap periode memberi makna dan implementasi yang berbeda terhadap *sahala.* Maka hal pertama yang mendesak untuk terus digumuli adalah merumuskan ulang tugas, wewenang dan tanggung jawab berkaitan dengan kepemimpinan gereja Batak, agar dalam keseluruhannya, *sahala* benar-benar ditampilkan.

Upaya yang besar ini menjadi sangat penting dan mendasar terutama untuk mentransformasi atau menemukan kembali, *re-meaning of sahala*. Kata *sahala* dipahami terkait dengan kata karisma. Dalam konteks sejarah kekristenan dunia, khususnya dalam perspektif Martin Luther abad ke-17, di mana masa itu

57. Siagian, 2017, hlm. 148-220.

segera mendorong dunia memasuki abad pencerahan, makna karisma kemudian menjadi dihubungkan dengan istilah panggilan (*calling*).[58] Seorang pemimpin gerejapun dituntut untuk menghidupi panggilan yang dimilikinya. Istilah panggilan juga dapat ditemukan dengan mudah dalam berbagai referensi gereja Batak.

Makna panggilan (*calling*) dipahami melekat dengan jabatan dalam tahbisan.[59] Bagi jabatan lain seperti guru, dokter, polisi, juga seperti halnya jabatan profesional lainnya, mereka butuh pelantikan, agar dia dianggap legal melakukan tugasnya. Jabatan itu sepatutnya diyakini merupakan *tohonan,* kata ini juga lajim dikenal dalam masyarakat Batak, sehingga dalam pelaksanaannya ada perilaku tertentu yang harus tetap terpelihara. Bagi seorang agamawan, pelantikan itu disebut dengan tahbisan, ditahbis (*ditabalkan*).

Sejatinya, *sahala* adalah implementasi tugas dan panggilan dalam diri seseorang. Seseorang dipandang punya *sahala* atau *marsahala* tergantung dari sejauh mana ia mampu menginternalisasikan tugas dan panggilan itu di dalam dirinya, dan menampilkan itu sebagai bagian dari karisma atau *sahala*. Batak memahami betul bahwa *sahala* merupakan keseluruhan jiwa yang ditampilkan keluar, sebagai bagian dari perilaku dan karakter manusia.

Kini menjadi soal, bagaimana caranya supaya seseorang memiliki *sahala* atau karisma itu? Secara khusus, bercermin dari diri orang Batak sendiri dan itu juga terlihat nyata ditampilkan dalam sejarah kepemimpinan gereja Batak, maka faktor-faktor yang membentuk *sahala* itu, yakni: spiritualitas unggul (*excellent spirituality*), kualitas unggul (*excellent quality*), karakter unggul (*excellent character*).[60] Sejarah Batak dan kekristenan di tanah Batak telah membuktikan bahwa untuk menghasilkan karakter pemimpin yang punya karisma*, sahala, marsahala*, maka dua faktor utama, yakni: spiritualitas unggul dan kualitas unggul merupakan faktor-faktor yang sangat menentukan dan mendasar.

Dalam konteks kepemimpinan gereja, jabatan atau *tohonan* itu harus tetap dirawat dan dipelihara dengan tetap dan sungguh-sungguh sepenuh hati menginternalisasikan panggilan dan tahbisan secara terus-menerus, hal itu akan membentuk perilaku dan

58. Luther, 1959, hlm. 135.

59. Maxwell, 2002, hlm. 167-170.

60. Siagian, 2016/2019, hlm. 61-144.

moral para pemimpin menjadi baik dan *marsahala*. Mengacu pada filosofi hidup orang Batak yang memandang dunia ini sebagai satu totalitas, holistik, maka kehadiran Tuhan itu nyata dalam setiap ruang dan waktu, dan ini dapat dirasakan dalam kontak dan relasi yang kuat dengan-Nya melalui perenungan dan meditasi. Hasilnya, kesadaran akan eksistensi Tuhan itu sendiri, sebagaimana itu terinternalisasi dalam diri para pemimpin dalam bentuk perilaku baik, seperti: berspiritualitas (*martondi*), konsisten (*hata hata dohot pangalaho*), mengayomi (*marorot*), dapat dipercaya (*haposan*), dan lain-lain. Karakter kuat yang diperlihatkan oleh beberapa tokoh seperti: Sisingamangaraja, Ingwer Ludwig Nommensen, Pdt. Kasianus Sirait, Pdt. Dr. Justin Sihombing, Ds. G.H.M Siahaan, dan banyak tokoh Kristen dan Batak lainnya sepanjang sejarah Batak. Akhirnya, kesadaran akan eksistensi manusia berhadapan dengan Tuhan, itulah yang membuat manusia memiliki nilai-nilai ketuhanan di dalam dirinya.

Daftar Pustaka

Bellah, Robert. N. (1993). *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosial*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Castle, Lance. (2001). *Kehidupan Politik Suatu Keresidenan di Sumatera Tapanuli*. Jakarta:

Dasuha, Juanda Raya & Martin Lukito Sinaga (2003). *Sejarah Seratus Taon Pekabaran Injil di*

Simalungun, Pematangsiantar: Gereka Kristen Protestan Simalungun.

Huria Kristen Batak Protestan, (2020). *Almanak*, Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP.

Huria Kristen Batak Protestan, (2002). *Tata Gereja HKBP 2002*. Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP.

Huria Kristen Batak Protestan, (2009). *Tata Gereja HKBP 2002 Dung Amandemen Parjolo*.

Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP.

Huria Kristen Batak Protestan, (2015). *Tata Gereja HKBP 2002 Dung Amandemen Paduahon*.

Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP.

Huria Kristen Batak Protestan, (2018). *Tata Gereja HKBP 2002 Dung Amandemen Patoluhon*.

Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP.

Hutauruk, J.R. (2011). *Lahir, Berakar dan Bertumbuh di Dalam Kristus: Sejarah 150 Tahun HKBP*.

Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP

Hutauruk, J.R. (2001/2018). *Menata Rumah Allah*. Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP.

Hildebrandt, Wilf. (1995). *An Old Testament Theology of the Spirit of God*. Massachusetts: Hendrickson Publisher.

Hutauruk, J.R. (1988). *Kemandirian Gereja*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Lumbantobing, A. (1996). *Makna Wibawa dan Jabatan dalam Gereja Batak*: Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Lumbantobing, A. (1967). *Sisingamangaraja I-XII*. Medan.

Lumbantobing, Darwin, & Pasaribu, Sunggul. (2005). *Tegar Dalam Badai, Teguh Mencipta Damai*. Pematangsiantar: L-SAPA.

Lumbantobing, D. (2018). *Tumbuh Lokal Berbuah Universal*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Luther, M. (1959). *Three Treatises*. Translated by A.T.W Steinhauser, revised by Frederick C.

Ahrens and Abdel Ross Wentz, vol. 36. Philadelphia: Fortress Press.

Maxwell, L. (2002). Luther on the Calling of Ministriy Ecclesiae, dalam Pittelco, *Shepherd the*

Church, ed: Frederic W. Baue, John W. Fenton, Eric C. Forss, Frank J. Pies and John T. Pless.

USA: Concordia Theological Seminary Press.

Nommensen, J,T. (2003). *Ompu i Toean Ephorus Dr. Ingwer Ludwiq Nommensen: Parsorion Dohot Na Niulana*. Tarutung: Yayasan R.P.L Tobing.

Pakpahan, Muchtar. (1999). *Budaya Politik Pemerintah Desa di Batak Toba*. Jakarta: Bumi Intitama Sejahtera.

Panjaitan, Th. (1974). *Panggilan dan Suruhan Allah*. Pematangsiantar: Kantor Zending HKBP.

Parkin, H. (1975). *Batak Fruit of Hindu Thought*. Amazon: The Christian Interature Society

Pedersen, P.B. (1975). *Darah Batak dan Jiwa Protestan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Sangti, B. (1977). *Sejarah Batak*. Balige: Karl Sianipar Company

Siagian, R.J. (2016/2019). *Sahala Bagi Pemimpin*. Pematangsiantar: Lembaga Bina Warga dan L-SAPIKA INDONESIA.

Siagian, R.J. (2017). *Gereja dan Kekuasaan*. Pematangsiantar: Lembaga Bina Warga HKBP dan Sekolah Pendeta HKBP.

Siagian, R.J. (2020). *Menghadirkan Gereja yang Ramah*. Pematangsiantar: L-SAPIKA INDONESIA.

Sianipar, F.H (1978). *Barita ni Ompu i: Dr. Justin Sihombing*. Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP

Sibarani, S. (2006). *Raja Batak*. Jakarta: Partano Bato.

Sidjabat, W.B. (1978). *Ahu Sisingamangaraja*. Jakarta: Sinar Harapan.

Sirait, K. (2005). *Berjuang Untuk Kemandirian Gereja Batak*. Jakarta: T.P Arjuna

Situmorang, S. (2009). *Toba na Sae*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Tobing, Ph. (1963). *The Structure of The Toba Batak Belief in the High God*. Amsterdam: South and South – East Celebes Institute for Culture.

Titaley, J. (2020). *Berada Dari Ada Walau Tak Ada*. Semarang: eLSA.

Vergouwen, J.C. (1986). *Masyarakat dan Hukum Adat Batak Toba*. Yogyakarta: *LKiS*

Weber, M. (1925/1979). *Economy and Society*. London: University of California Press.

Keluar Dari Adat Masuk Agama Kristen; Refleksi Terhadap Metode Penginjilan Kepada Masyarakat Adat di Pulau-pulau Lease, Maluku Tengah

Oleh: Elifas Tomix Maspaitella

Pendahuluan

Apakah pekabaran injil (evangelisasi) dalam kekristenan itu bertujuan untuk membuktikan eksistensi Tuhan atau sebaliknya untuk mengevaluasi berbagai argumen yang berkembang tentang Tuhan itu sendiri? Bila penginjilan adalah tindakan "pergi ke seluruh penjuru bumi" maka dengan cara apakah Tuhan itu diperkenalkan? Apakah Tuhan itu lahir di dalam suatu komunitas saja? Apakah mengenal Tuhan yang benar itu melegalkan tingginya peradaban suatu komunitas? Sebaliknya apakah tuhan yang lain itu hidup di dalam masyarakat berperadaban rendah? Siapakah yang menilai tinggi rendahnya peradaban? Seperti itukah Tuhan sehingga menempatkan kelompok pekabar injil pada struktur hegemonik di atas komunitas penerima injil/ masyarakat adat?

Penginjilan adalah suatu proses dialektik. Sebab pesan injil harus dikomunikasikan di antara dua kutub yang berjumpa. Leonard Andaya, menyebut adanya pertentangan pandangan dunia (*worldview*) antara para pekabar Injil dari Eropa dengan masyarakat pribumi atau masyarakat adat di Maluku. Bila diteliti lebih mendalam, dalam sejarah kolonisasi, kekristenan diperkenalkan pertama kalinya di Maluku oleh para pedagang dan tantara KPada sisi lainnya, keberhasilan instant penginjilan, membuat Hendrik Kraemer mencap kekristenan Ambon sebagai kekristenan "kue lapis" atau semacam *varnish* di wajah dan tidak tegas keimanannya. Selain itu, ada pula "penolakan" terhadap misi penginjilan yang berpuncak

pada kejadian-kejadian tragis, pembunuhan zendeling dan pendeta pribumi di beberapa negeri di Maluku. Fakta ini yang membentuk simpulan pemahaman tentang Injil-Adat.

Pada beberapa catatan zendeling dan arsip-arsip tua yang masih tersimpan di Kantor Klasis GPM Pp. Lease, di Saparua, tercatat bahwa metode penginjilan pada kurun waktu 1813- 1972, atau dalam masa Joseph Kam sampai pada Pendeta-pendeta Pribumi tamatan STOVIL, metode penginjilannya sama. Apa yang pernah saya sebut sebagai "metode main larang" menjadi pendekatan yang dinilai ampuh untuk membawa serta penduduk negeri keluar dari adat masuk agama Kristen. Adat dipandang sebagai bentuk agama yang harus dibasmi, dan injil dipahami sebagai moral etik baru yang harus dipakai sebagai jubah baru masyarakat.

Dalam dialektika itu, beberapa antropolog yang melakukan penelitian ini di Maluku lebih condong menggunakan teori konflik yang dianut masyarakat dan ilmuwan Barat (Eropa dan Amerika) di awal abad ke-20 lalu menyoroti realitas perjumpaan Injil-Adat dengan melihat pada ketegangan (*tension*) antara keduanya, ibarat dua kutub yang saling tolak-menolak. Frank L. Cooley , dalam disertasinya, Injil dan Adat, menegasikan hegemoni Gereja (Injil) dan Pemerintah (Adat) karena klaim kepemilikan Jemaat (Gereja) dan masyarakat (Pemerintah). Seakan masyarakat dibelah ke dalam dua identitas (*bipolar*) dan memilih untuk taat atau berpihak pada satu kutub yang telah mensimbolkan hegemoni tertentu. Berbeda sedikit dengan Cooley, Dieter Bartels, baik pada disertasinya maupun beberapa buku yang ditulis secara konsisten tentang masyarakat Ambon dan Maluku, meneliti kedalaman kebudayaan Maluku sambil mencari suatu model religiositas masyarakat yang bertindih rapat pada adat sebagai warisan kepercayaan asali.

Metode-metode atau pendekatan-pendekatan yang pernah digunakan dalam sejarah pekabaran injil atau kekristenan di Maluku secara khusus di Pulau-pulau Lease (Saparua, Haruku dan Nusalaut) telah membentuk suatu corak kekristenan dalam konteks kekristenan warga GPM yang terus berkembang sampai saat ini, namun yang dalam prakteknya masih juga berhadapan dengan semacam pemahaman yang dikotomis antara adat dan injil namun kini telah dipandang sebagai suatu hal yang perlu diteologikan untuk membangun pemahaman yang lebih utuh tentang kebudayaan atau adat sebagai anugerah Tuhan kepada

masyarakat melalui para leluhur, dan pemahaman tentang injil dengan memajukan terus usaha transliterasi.

Metode Penelitian

Kajian ini dibangun dari metode penelitian kualitatif dengan mengedepankan proses deskripsi kesejarahan (*heurestik*). Di sini saya menggunakan kerangka analisis sejarah yang dipakai Bernhard Erling karena peristiwa sejarah yang terjadi dahulu harus diakui sebagai hal yang benar dalam realitas (*true to reality*) sebagai yang terjadi, dan saat itu memiliki nilai (*value*) yang membuat peristiwa itu menjadi sebuah peristiwa sejarah dan tetap dirujuk dalam konteks saat ini. Peristiwa itu harus dimengerti sebagai yang memiliki kebenaran karena memiliki bukti-bukti yang valid (*self-evidence*). Sebab itu deskripsi kesejarahan harus bertumpu pada dokumen atau arsip, dan penafsiran terhadapnya merupakan sebuah usaha menggali nilai yang relevan di masa kini. Bahwa ada hal-hal yang terjadi secara alamiah dan menjadi suatu peristiwa yang bersejarah sebab itu tafsir terhadapnya harus turut menggunakan kerangka pengetahuan sosial yang dalam hal ini termasuk pengetahuan teologi atau analisis sejarah gereja.

Dalam kaitan dengan penggunaan pengetahuan teologi untuk analisis tersebut, digunakan pula model kontekstualisasi teologinya Stephen Bevans, yaitu model penerjemahan (translasi), sebab komunikasi adat dan injil sering terbentur pada pemutlakan cara pandang satu terhadap lainnya. Dalam sejarahnya, karena injil dikomunikasikan melalui kekuatan kolonialisme maka cara pandang injil diposisikan pada struktur dominan dan cara pandang adat dimarginalkan. Ini yang disebut Andaya melalui semacam label yang dipasang bahwa "cara pandang manusiawi" itu menunjuk pada orang-orang Barat/Eropa dan karena itu kepada Injil, dan "cara pandang barbar" menunjuk kepada orang-orang Timur, sebab itu kepada adat.

Pengkristenan Masyarakat Adat di Lease

Pendekatan Franciscus Xaverius dalam Misi Katolisisme

Katolisisme di Maluku datang bersama para pedagang Portugis dan *paderi-paderi* yang menyertai mereka. Komunikasi

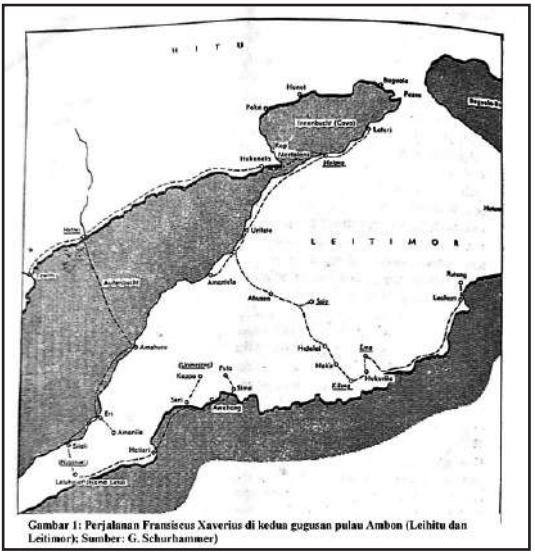
antara para pedagang dan masyarakat sarat kepentingan ekonomi, yaitu perdagangan rempah-rempah, sehingga dapat dipastikan bahwa pola komunikasi berlangsung secara bertingkat (*hierarchial paradigm*) dan transaksional. Leach atau juga Dumont yang meneliti tentang hierarkhi di India, model komunikasi seperti itu dilakukan dengan melihat pada hak-hak istimewa (*special privileges*) yang umumnya dimiliki serta dikontrol oleh mereka yang ada pada kelas dominan yang secara langsung merupakan tuan tanah atau pimpinan di dalam negeri/desa. Sedangkan kelompok kelas di bawah secara hanya harus takluk pada apa yang diatur oleh kelompok kelas dominan. Leach dan juga Dumont melihat hal itu dalam relasi *kasta* di India.

Sebelum kedatangan bangsa Eropa di kepulauan Maluku, pemilik tanah adalah para pemuka di dalam negeri, seperti raja atau sultan. Mereka berkuasa atas seluruh wilayah dan potensi kekayaan alamnya. Namun kolonialisme berhasil melakukan proses pendudukan (*occupation*) dan serta merta merampas hak-hak feodal masyarakat setempat, sehingga mereka (kolonial) yang menempati posisi kelas dominan di atas masyarakat setempat. Dalam suasana itu sebenarnya komunikasi injil dan adat berlangsung dan itu hal itu terjadi juga di zaman protestantisme di masa VOC.

Penyiaran agama katolik di Kepulauan Maluku sesungguhnya dimulai dari kerajaan Ternate dan Tidore. Gonzalo Veloso adalah seorang pedagang Katolik yang berperan penting dalam penyiaran agama Katolik di Mamuya, di pantai utara Moro, bersamaan dengan ditemukannya pulau rempah-rempah ini (1534). Namun sebelumnya (1530) sudah ada Fernando Lopes, pr, yang turut bekerja di Ternate dalam hubungan dengan Vikaris Uskup Goa. Dalam catatan sejarah awal katolisisme, misi penyiaran agama kurang mendapat perhatian disebabkan oleh pertentangan internal di kalangan orang-orang Portugis, termasuk dengan pimpinan di Benteng Sao Paulo. Misi Katolik di Ternate dan Halmahera dapat dikatakan tidak terlalu mengalami banyak kemajuan sebab ketegangan politik antara Kerajaan Ternate dan Portugis yang telah membunuh Sultan Hairun (1570).

Menurut Van den End[1], akibat peperangan itu, jemaat benteng di Ternate disapu bersih bersama bentengnya, dan di Halmahera pun keberadaan Katolik tidak bisa dipertahankan. Namun, misi katolik justru mengalami kemajuan di Ambon.

1. Th. Van den End, 1985



Gambar 1: Perjalanan Fransiscus Xaverius di kedua gugusan pulau Ambon (Leihitu dan Leitimor); Sumber: G. Schurhammer)

Sebelum datangnya Portugis, orang-orang Ternate, Halmahera, Ambon, Lease sudah banyak yang memeluk agama Islam yang telah datang terlebih dahulu. Di Ambon, pada awalnya Portugis membangun persahabatan yang akrab dengan Raja Hitu, namun lagi-lagi karena ketegangan di antara mereka maka Portugis diusir keluar dari Hitu. Dalam kondisi itu Portugis membangun permufakatan dengan beberapa negeri di Pulau Ambon yang masih memeluk agama lama. Ada ketegangan politik lokal yang cukup intens terjadi antara mereka dengan negeri-negeri yang sudah menjadi Islam itu. Sebab itu Portugis dipahami sebagai saudara yang dapat menolong mereka melawan kekuatan negeri-negeri Islam itu. Antonio Galvao dapat disebut cukup berhasil merebut hati orang-orang Alifuru di Pulau Ambon, sebab ia cukup diterima di kalangan para saudagar dari Jawa dan beberapa kampung di Leitimor, sehingga mereka menjadi Katolik, seperti Hatiwi, Amantelu dan Nusaniwi dan 3 (tiga) buah kampung yang terletak di teluk yang besar.[2]

Ada satu faktor yang dapat disebut sebagai penyebab kurang maksimalnya misi penyiaran agama Katolik sejak dari Ternate

2. *Ibid,* hlm. 61

sampai ke Ambon, yaitu pendekatan yang terlampau elit dan berpusat dari dalam Benteng. Karena berjalan bersamaan dengan misi perdagangan dan kolonisasi, penemuan suatu pulau yang baru dan pendudukan pulau tersebut secara politik menjadi bagian yang tidak bisa dilepaskan dari keberadaan para imam atau *paderi* yang ditugaskan juga untuk merawat kehidupan spiritual para tentara atau pedagang Portugis. Sebab itu pelayanan rohani lebih dipusatkan di dalam benteng dan/atau kapal-kapal dagang. Hanya para pedagang dan/atau tentara yang berjumpa dengan masyarakat setempat, sehingga komunikasi dagang lebih diutamakan. Para imam dan/atau *paderi* sesekali melakukan kontak dengan masyarakat setempat, seperti yang dilakukan oleh Gonsalo Velozo. Dalam perjumpaan dengan masyarakat itu, Portugis didorong oleh idelogi *cuius regio, eius religio,* siapa punya negara dia punya agama bukan sebatas sebuah adagium tetapi menjadi kebijakan yang dibawa di setiap daerah pendudukan. Nicholas P. Chusner[3] menerangkan bahwa di Mexico pun orang-orang Spanyol melakukan hal yang sama, sebab bagi mereka, perubahan dalam hidup beragama merupakan bagian langsung dari perubahan budaya dan tentunya politik. Bahkan penguasaan atas tanah dan kekayaan alam di Brazil, dibentuk oleh tafsir teks Perjanjian Lama. Chusner secara jelas menulis:

> "…di Meksiko Utara, semuanya melihat manifestasi ilahi di lingkungan yang mengelilingi mereka, dan ada kekuatan yang mengatur keberadaan setiap objek. Yang hidup dan mati hampir tidak bisa dibedakan. Manusia, hewan, tumbuhan, batu, sama halnya pula dengan mimpi, emosi, dan gagasan dianggap memiliki jiwa yang tinggal di dalam, suatu kekuatan yang ada pada semua objek, akhirnya bertanggung jawab atas kebaikan dan kejahatan di dunia. Keyakinan ini mengakui kekuatan supranatural di dunia alami berbenturan dengan gagasan Barat tentang manusia sebagai penguasa dunia alami. Kitab Kejadian memberi manusia kekuasaan atas tanah, laut, dan semua binatang di alam. Tuhan tidak tinggal di alam tetapi memerintah dan memberikannya kepada manusia, ciptaannya, kekuatan untuk melakukan apa pun yang diinginkan manusia. Orang Barat memanfaatkan posisi ini dengan menyatakan bahwa unsur-unsur utama bumi dapat dimiliki jika diperoleh secara sah. Tanah, air, hutan, danau, bisa menjadi milik pribadi dan dibuang sesuai dengan kehendak pemilik. Sementara

3. Nicholas P. Chusner, 2006, hlm.5

> penduduk Asli Amerika meyakini integrasi absolut ilahi dalam dunia alami dan itu tidak ditafsirkan oleh penjajah Barat sebagai bentuk "kehadiran Tuhan dalam semua hal-hal", seperti yang dianut para teolog abad pertengahan dan modern, tetapi sebagai suatu bentuk animisme kafir yang memberkahi dunia material dengan kekuatan gaib yang sama sekali tidak dimiliki".[4]

Di mana-mana dalam sejarah pekabaran injil, hampir pasti ditemukan fenomena di mana klaim budaya dan politik dominan terhadap masyarakat setempat. Injil menjadi salah satu tugas dari misi perdagangan yang utama, dan kolonisasi menjadi cara penaklukan agar misi dagang dapat berlangsung efektif. Di sela-sela itu baru dilakukan penginjilan yang pertama-tama diarahkan kepada para pedagang dan tentara. Sebab itu penginjilan dilakukan sebagai usaha memelihara kehidupan rohani orang Katolik, dari pada menjadikan orang-orang setempat menjadi Katolik. Itulah sebabnya mengapa para *paderi* atau imam lebih banyak bekerja di dalam Benteng. Selain itu faktor bahasa yang berbeda menjadi sumber hambatan baru dalam perjumpaan injil dengan masyarakat setempat.

1. Identifikasi Diri

Kesenjangan-kesenjangan ini disadari oleh Franciscus Xaverius, sehingga sejak tibanya di Ambon (1514), ia memilih tinggal di Hatiwi bersama dengan orang-orang pribumi yang sudah menjadi Katolik. Tentang itu G. Schurhammer, SJ menerangkan bahwa:

> "Setibanya di Ambon, 14 Februari 1514, setelah satu setengah bulan berlayar dari Malaka, ia disambut dengan sangat gembira oleh orang-orang Hatiwi dan orang-orang Portugis yang ada di sana, sebab umat katolik yang terlantar di sana sudah lama merindukan datangnya seorang imam. …bersama Arauyo, ia membangun rumah kecil bergaya daerah setempat, dengan dinding dari gaba-gaba yaitu dahan sago yang kering dan dianyam dengan atap daun sago juga. Dengan bahan-bahan yang sama mereka membangun juga sebuah kapela untuk tempat ibadat. Sebuah salib yang sederhana, sebuah cruzadi, sudah

4. *Ibid,* hlm.13

ditegakkan di kampung itu, sesuai dengan kebiasaan orang Portugis ketika tiba di sana, sebagai tanda bahwa kampung itu sudah menjadi kristen. …segera setelah kedatangannya, Pater Fransiskus mulai menjalankan kegiatan-kegiatan kerasulan. Ia mengunjungi orang-orang Portugis di tempat dan di kubu dekat Hukunalo. Tetapi ia mencurahkan perhatiannya secara khusus kepada orang-orang Kristen pribumi di Hatiwi, dan di kedua kampung tetangganya yaitu Tawiri dan Hukunalo. Dengan seroang anak laki-laki yang membawa salib di depannya dan sekaligus menjadi juru bahasanya, serta rombongan anak-anak lain sebagai penghantar dia mengunjungi orang dari rumah ke rumah dan menanyakan: adakah kiranya dalam rumah itu orang yang sakit, atau anak-anak yang mau dipermandikan (baca. dibaptis). Dan kalau pertanyaan diiyakan orang, dia masuk rumah, mengangkat tangannya dan berdoa, lalu anak-anak yang menghantar dia mengucapkan kredo dan Perintah-perintah Allah dalam bahasa Melayu, dan Pater Fransiskus membacakan kutipan Injil untuk orang sakit dan mempermandikan anak-anak yang lahir sesudah pulau itu ditinggalkan imam".[5]

Xaverius merupakan seorang *pater* kaum marginal yang menteologikan kehadirannya secara langsung di dalam komunitas setempat. Memilih tinggal, dalam arti membangun rumah di Hatiwi merupakan suatu pendekatan yang membuat misi Katolik di Ambon bisa berjalan efektif. Proses identifikasi diri penginjil ke dalam lingkungan dan masyarakat setempat dapat juga disebut sebagai suatu model pemberitaan injil yang justru menjadi relevan dalam konteks kebudayaan orang Ambon. Masyarakat Ambon dan Maluku menjadikan negeri (=desa) sebagai pusat identitas. Sebab itu seseorang akan dikenal dari nama marganya (*fam*), sebab menyebut suatu marga secara langsung diketahui negeri asalnya. Bahkan ketika masuknya agama-agama Abrahaimik, menyebut nama marga, diketahui negeri asal dan agamanya. Jadi dengan tinggal di dalam negeri adat Hatiwi, maka Xaverius dapat saja dikenal sebagai bagian dari masyarakat Ambon, sehingga memudahkan komunikasinya dengan orang Ambon dan Maluku pada umumnya. Hal ini memudahkan dia untuk beradaptasi dengan konteks kebudayaan setempat dan dapat memahami

5. *Ibid.,* hlm. 78-87

kedalaman hati orang setempat. Pengenalan Xaverius terhadap kebudayaan setempat cukup baik, sebab ia juga memelihara pranata adat yang ada. Ia berkebun dan menanam pisang, mengenal dengan benar fungsi *baileu* sebagai rumah adat yang sakral bagi masyarakat setempat, bahkan menyaksikan pula bagaimana masyarakat memelihara tradisi seperti ritus perkawinan yang sarat dengan harta kawin seperti gelang emas dan ada yang berbentuk ular.[6] Proses adaptasi dan identifikasi dirinya ke dalam lingkungan kebudayaan dan lingkungan masyarakat setempat itu yang menentukan keberhasilannya menghidupkan iman katolik yang sudah lama ditinggalkan di beberapa negeri di Pulau Ambon, terutama di jazirah Leitimor, yaitu Puta, Kapa, Soya, Kilang, Naku, Ema, Hukurila, Leahari dan Rutong[7], dan kemudian mengantarnya pula ke Pulau Seram, Saparua, Haruku dan Nusalaut, tiga pulau di Pulau-pulau Lease[8].

2. Kunjungan Rumah

Kunjungan dari rumah ke rumah merupakan pendekatan berikut yang digunakan Xaverius yang melaluinya ia mengalami perjumpaan langsung dengan keluarga-keluarga di dalam masyarakat. Ia benar-benar meninggalkan pendekatan hierarkhis yang elitis seperti pernah terjadi sebelumnya. Pendekatan ini dapat dikatakan ampuh dalam masyarakat Ambon/Maluku yang memiliki ikatan komunalitas yang kental, sehingga dengan cara itu, Xaverius berhasil membangun keakraban dengan orang setempat.

3. Baptisan dan Doa Kepada Orang Sakit

Kemudian baptisan merupakan ritus Kristen yang sama sekali tidak dapat diabaikan. Dalam perspektif pekabaran injil atau penyiaran agama, baptisan dapat dikatakan pula sebagai ritus yang bertujuan untuk menghapus dosa, sebab cap kafir membuat orang-orang setempat yang memeluk agama asli (*the tribe religion*)[9] sudah

6. Bagian Dokumentasi Penerangan Kantor Wali Gereja Indonesia, 1974, hlm.84

7. *Ibid.,* hlm.61

8. *Ibid.,* hlm.. 107-110

9. Kita tidak dapat menentukan suatu nama yang mewakili corak agama asli di Maluku Tengah. Walau demikian ada banyak sebutan tentangnya, seperti: agama lama, agama nene-moyang, agama nunusaku, agama dolo-dolo. Bisa dibaca dalam ulasan Verry Patty, 2018, hlm. 57

tentu dianggap sebagai para pendosa. Bila tidak mengaku Kristus, tidak membaca Alkitab, tidak memahami Perintah-perintah Tuhan/ Taurat, tidak bisa mengucapkan Doa Bapa Kami, Salam Maria, sudah tentu dianggap kafir dan belum mengenal Tuhan. Ini juga yang dipakai sebagai syarat di masa Protestantisme di masa kemudian. Pada masanya itu, Xaverius berkunjung ke rumah keluarga dan bertanya, "adakah yang sakit dan yang mau dipermandikan" (dibaptis). Pertanyaan yang sederhana, tetapi karena ia telah menetap di tengah-tengah mereka, maka pertanyaan-pertanyaan itu tentu mampu menggugah keluarga-keluarga yang dikunjungi itu. Bentuk pelayanan kepada orang sakit di dalam rumah itu pun merupakan sebuah cara yang tepat sekaligus dapat menggantikan peran "orang barobat" (=dukun) yang dalam waktu lama diyakini memiliki kuasa (*magi*) untuk menyembuhkan. Pada aspek ini, baptisan dan doa kepada orang sakit benar-benar menjadi ritus baru yang tidak ada sebelumnya. *Magi* dalam arti kuasa supranatural pun dibenturkan antara *magi* Kristen yang bersumber pada kuasa Tritunggal: Bapa, Putra dan Roh Kudus, dengan *magi* agama suku yang berpusat pada kuasa leluhur sebagai yang integral di dalam adat[10].

Bila dihubungkan dengan tipologinya Max Weber[11], sudah tentu atau agama-agama ilahi/wahyu/abrahaimik pada umumnya membuat pembedaan terhadap aspek ini dengan mendefenisikan dimensi kuasa ini secara berbeda pada sisi idiomnya antara *magi*, *maga, mana, orenda* dengan *charisma*. Pembedaan itu dilakukan dengan melihat pada sumber kekuatan di dalam *magi* sebagai sesuatu yang nonpersonal, sebaliknya *charisma* menyediakan keselamatan melalui suatu pekerjaan yang baik, suatu cara kerja yang luar biasa (*extraordinary means*). Benturan dua kuasa ini membuat kekristenan tidak selesai secara tuntas, apalagi setelah Xaverius, misi ini ditinggalkan begitu lama sehingga masyarakat tidak dibimbing oleh para imam katolik lagi. Bahkan menurut Dieter Bartels, fenomena itu pun ada di kalangan para antropolog, kalangan para ilmuwan Barat yang datang ke Maluku untuk melakukan penelitian. Bartels menyebut mereka sebagai: "pelanggar minor. Walau mereka secara ilmiah tidak bisa menerima keberadaan roh maupun sungguh-sungguh berusaha untuk menyelidiki mereka sebagai fenomena fisik, para antropolog secara umum menunjukkan rasa hormat

10. *Ibid.,* hlm. 52-57

11. Max Weber, 1963, hlm.2-4

terhadap kepercayaan subjek mereka"[12]. Maka sudah dipastikan dalam kondisi itu masyarakat adat tadi kembali ke agama lama tetapi dengan tetap memahami dirinya sebagai yang telah menjadi Kristen/*maso agama*. Kekosongan bimbingan rohani Kristen itu terjadi juga oleh karena persaingan politik Portugis dan Belanda sebagai imbas dari perjanjian Tordesilas (7 Juni 1494)[13], yang dengannya Portugis meninggalkan Maluku, dan masuklah babak baru dalam sejarah kolonial di Maluku di bawah komando VOC (*Verenigde Oos-Indische Compagnie*) serta dimulai pula babakan penginjilan baru di masa Protestantisme.

Pendekatan Zendeling dan Guru Jemaat dalam Misi Protestantisme

Pada bagian ini saya menyajikan beberapa data yang ditemukan dari arsip-arsip protestantisme yang masih tersimpan di Kantor Klasis GPM Pulau-pulau Lease, berupa Buku Register Baptis, Sidi dan Nikah, serta beberapa surat pribadi lain[14]. Di Ambon, pada saat datangnya VOC (1605) pemusatan ibadah juga berlangsung di dalam Benteng New Victoria, benteng Portugis yang telah beralih penguasaan ke tangan VOC. Adanya para rohaniwan di dalam kapal-kapal dagang VOC sebagai "penghibur orang sakit", seperti juga para *paderi* dalam kapal-kapal dagang Portugis. Dapat dikatakan bahwa pada masa VOC atau sekitar abad ke-16 protestantisme mencapai kemajuan tersendiri di Nusantara, atau setidaknya di Maluku. Van den End menyebut ada 5 (lima) ciri atau alasan mengapa hal itu terjadi, yakni:

> "(1) Agama Kristen tidak dipaksakan kepada orang Indonesia, tetapi diterima oleh mereka berdasarkan berbagai pertimbangan politis, ekonomi, etnologis, militer. (2) Maka penyebaran agama Kristen tidak merupakan fenomena religius semata, tetapi terjalin dengan berbagai faktor lain. (3) Titik berat jemaat Kristen terdapat di Indonesia Timur. (4) Bagi penganutnya, agama Kristen bukan unsur asing, melainkan milik sendiri. agama dan budaya asli serta agama yang baru terpadu menjadi identitas baru. (5) orang Kristen bersedia

12. Dieter Bartels, 2017, hlm. 91

13. Perjanjian ini disahkan Spanyol pada 2 Juli 1494 sedangkan Portugis pada 5 September 1494, diberlakukan sampai 13 Januari 1750

14. Khusus mengenai surat, tidak bisa dimuat di sini sebab sifatnya pribadi dan merupakan laporan-laporan pastoralia

mempertahankan dan membela identitas mereka yang baru itu terhadap segala musuhnya."[15]

Van den End[16] menjadikan kenyataan perkembangan protestantisme sebagai dasar asumsi dari pencirian tersebut, dan bukan berarti bahwa dinamika "menjadi percaya" atau "maso agama" tidak penting untuk dibahas secara lebih mendalam. Dinamika itu perlu dilihat juga sebagai bukti bahwa apa yang ada saat ini adalah hasil dari suatu dialektika tiada henti untuk memahami corak/karakter kekristenan orang-orang Maluku, atau secara khusus warga GPM. Kemajuan-kemajuan yang dialami protestan itu sangat beralasan sebab orang-orang yang telah menjadi Katolik dan telah mengenal Kristus serta memahami isi Alkitab itu mengalami kekosongan pembinaan rohani yang sangat panjang. Ini menjadi titik pijak baru bagi para zendeling, tenaga utusan badan Zending di Belanda, yang bekerja bersama, VOC khusus untuk misi bimbingan rohani dan pemberitaan injil kepada orang-orang pribumi. Dalam urusan keagamaan atau kegerejaan malah semua majelis gereja di Hindia Belanda harus berurusan dengan VOC termasuk dalam urusan keuangan (di dalamnya gaji para pendeta).

1. Penggantian Imam Yesuit

Misi penginjilan protestan di Ambon dapat dikatakan mulai pada 27 Februari 1605, ketika untuk pertama kalinya diadakan ibadah di dalam Benteng New Victoria. Momentum ini dipakai oleh kaum protestan di Indonesia sebagai awal masuknya protestantisme. Di Ambon telah ada beberapa imam Yesuit yang merawat iman jemaat-jemaat Katolik di Leitimor, selain itu ada pula tantara-tentara Portugis yang telah kawin dengan orang pribumi dan memilih tinggal di Ambon. Imam-imam Yesuit ini kemudian diusir sebagai imbas ketegangan politik dan VOC mengendalikan seluruh pelayanan agama di Ambon. Sesuai laporan van der Haghen, bahwa ia kemudian mengangkat seorang guru agama, dan kepadanya diberi kewenangan melayankan sakramen baptisan[17]. Dengan jalan ini maka jemaat-jemaat katolik yang telah terbentuk itu semua diprotestankan. Jadi iman protestan itu bertumbuh

15. Van den End, *ibid.,*

16. *Ibid.,*

17. *Ibid.,*

di atas keyakinan yang telah ditanam oleh iman katolik. Dengan bentuk-bentuk ritus yang berbeda antara protestan dan katolik maka ketegangan spiritual orang Ambon semakin memuncak, sebab selain kedua pola ritus agama itu ada pula ritus adat yang masih tetap dipraktekkan. VOC, yang melakukan misi dagang itu, kemudian menambah jumlah pendeta dan menugaskan mereka sampai ke Saparua, Haruku. Namun perjumpaan intens dengan masyarakat adat tidak terbangun secara efektif, sebab para pendeta itu tidak menetap di satu jemaat. Mereka berkeliling dari satu jemaat ke jemaat lainnya untuk melayankan ibadah dan sakramen baptisan serta perjamuan kudus (Jumat Agung).

2. Pembangunan Sekolah

Usaha mencapai kemajuan protestantisme di Maluku ditempuh dengan membuka sekolah bagi Guru Jemaat, yaitu tenaga-tenaga penginjilan pribumi yang akan ditugaskan ke seluruh wilayah di Maluku atau bagian Timur Hindia Belanda. Sampai dengan abad ke-17 dan 18 malah perkembangan protestan di Maluku semakin meluas karena telah menjangkau Seram Selatan, Aru, Tanimbar, Kepulauan Barat Daya (Babar, Wetar, Leti, dll). Di masa protestantisme ini, segala urusan gereja diatur melalui Majelis Gereja (*kerkbestuur*) *Indische Kerk* (kemudian disebut Gereja Protestan Indonesia/GPI) yang berpusat di Batavia. Dalam susunan jabatan ada semacam hierarkhi, yaitu: (a) *Predikant*, adalah seorang Pendeta tamatan Fakultas Teologi Leiden, Belanda; (b) Pendeta Pembantu (*hulpprediker*) yang berkedudukan di bawah *Predikant*, dan adalah utusan Badan Zending Belanda; (c) Pendeta Pribumi (*Inlands Leraar*) yaitu para tamatan STOVIL[18]; (d) Guru Jemaat, yaitu tamatan Sekolah Guru Jemaat, dan (e) Penginjil.[19]

Para Guru Jemaat, seperti misalnya W. Hehanussa (1799-1887) merupakan seorang Pendeta Maluku yang pertama dan setelah ditahbiskan ditugaskan di Minahasa.[20] Aritonang dan Steenbrink

18. STOVIL = *Scholl Tot Opleiding van Indlands Leraar*. Sekolah ini didirikan pada 12 April 1885 untuk mendidik para tenaga Pribumi menjadi pendeta dan ditugaskan ke seluruh wilayah Maluku atau bagian Timur Nusantara. Selain STOVIL, ada pula Sekolah Pendidikan Guru Jemaat yang didirikan oleh B.N.I Roskott (1835) di Batu Merah. Ia dibantu oleh tenaga pribumi, Picauly. Roskott bekerja cukup lama di Ambon sampai meninggal dan dimakamkan pula di Ambon, tepatnya di Rumahtiga.

19. M. Tapilatu, 2008, hlm.186

20. Van den End, *ibid.*, hlm. 158-168

menunjukkan data para pendeta (Belanda) yang bertugas di Batavia, Maluku, dan beberapa tempat lain di Hindia Belanda antara tahun 1625-1775 sebagai berikut[21]:

Ordained ministers	1625	1650	1675	1700	1725	1750	1775
Batavia	2	3	7	8	10	12	9
Moluccas (i.e. Ambon, Lease, Ternate)	3	4	6	5	9	2	2
Banda	2	2	2	2	1	1	-
Other Places of the East Indies (Timor, later also Semarang)	-	2	5	3	3	5	4
Total	7	11	20	18	23	20	15

Dalam arsip di Kantor Klasis GPM Pp. Lease ada beberapa nama Pendeta (*Inland Leraar*) dan Guru Jemaat karena di Pulau Saparua, juga dibangun sekolah seperti di Porto, Haria, Booi, Tiouw, Saparua, Paperu, Ihamahu, Nolot, Itawaka, Sirisori, Ulath dan Ouw. Kendati yang dominan adalah pelajaran agama, membaca dan berhitung, tetapi proses menanamkan kekristenan telah lebih maju. Pada tahun 1804, terdapat 21 Guru Jemaat yang ditugaskan di Lease, yaitu : Enos Tehupeiory (Saparua), Izaac Sahetapy (Porto), Jeremias Leihitoe (Nolloth), Josias Raphael Pattij (Tuhaha), Gerardus Malaoeseyo (Ihamahu), Jacob Nanlohy (Sirisori), Lodewyk Hehanoesa (Ullath), Johannes Lihonapessy (Booi), Mattheus Holle (Itawaka), Barend Siwalette (Sila), Christian Keriwenno (Titawai), Daniel Lalopa (Abubu), Daniel Lesitunno (Akoon), Willem Sihainenia (Ameth), Lucas Picauly (Nalahia), Jacob Abraham Hukom (Haruku), Mesach Manusama (Oma), Jacob Manupasa (Wasuu), Christian Hukom (Aboru), Joseph Ferdinandus (Hulaliu), dan Johannes Tuangkotta (Kariuw).

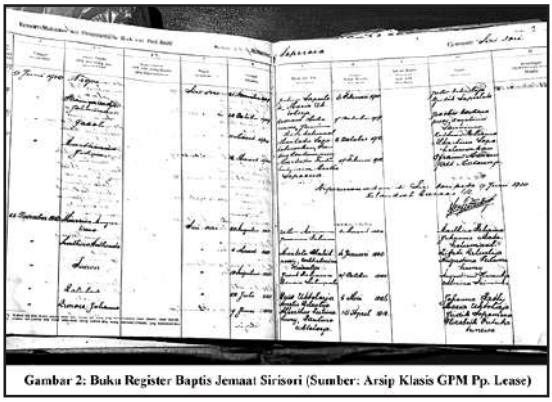
Nama-nama ini menjelaskan bahwa sekolah menjadi pusat pekabaran injil yang vital dan keberadaan orang-orang pribumi dalam jabatan khusus gerejawi seperti itu membuat injil dan kekristenan dengan mudah diterima atau dijadikan milik mereka. Hal ini yang menjadi salah satu dasar asumsi van

21. J.S. Aritonang dan Karel Steenbrink, 2008, hlm.103

den End dalam 5 (lima) ciri kekristenan tadi, bahwa kekristenan dirasakan sebagai milik mereka sendiri. Selain mengajar membaca, menulis, berhitung dan bahasa Melayu, para guru ini melakukan pendekatan yang keras terhadap praktek-praktek adat di setiap negeri. Apa yang saya sebut sebagai metode "main larang" merupakan tindak lanjut dari gerakan proselitisme atau pentobatan masyarakat adat untuk segera meninggalkan atau melepaskan ikatan pada adat lalu mengikatkan diri kepada Tuhan sesuai pengajaran iman Kristen. Di Lease, para Guru Jemaat melancarkan serangan terhadap praktek-praktek *magi* seperti malawan mereka yang mempraktekkan *doti-doti,* melepaskan dan membakar *tali kain* dan kitab-kitab yang dianggap memiliki kekuatan (buku mantra).

3. Baptisan, Mengganti Nama Chalik menjadi Nama Masehi

Baptisan menjadi tanda seseorang menjadi Kristen. Dewan Gereja-gereja di seluruh Dunia (WCC – *World Christian of Council*) mendefenisikan baptisan sebagai tanda seseorang mengalami hidup baru melalui Kristus. Bahwa seseorang yang telah dibaptis telah menjadi satu dengan Kristus dan umat-Nya. GPM, dalam Ajaran Gereja juga memahami baptisan dalam defenisi teologis itu. Tradisi baptisan yang dijalani GPM sampai saat ini merupakan warisan tradisi tua dari tradisi *reformed* yang dibawah oleh para zendeling dalam misi pemberitaan injil di Maluku. Sebab itu tanda percik merupakan tanda baptisan yang kudus, dan melaluinya seseorang telah terhisab kedalam persekutuan Kristen dan menjadi orang yang percaya kepada Kristus. Hal itu disertai dengan komitmen untuk melepaskan iman yang lama yang bersumber pada adat, dan beriman kepada Yesus Kristus.


Gambar 2: Buku Register Baptis Jemaat Sirisori (Sumber: Arsip Klasis GPM Pp. Lease)

Gambar 2: Buku Register Baptis Jemaat Sirisori
(Sumber: Arsip Klasis GPM Pp. Lease)

Ada konsekuensi

yang harus dijalani seseorang sebagai tanda kesungguhan menjadi Kristen atau *maso agama,* yaitu:

(a) mengganti nama *chalik* dan memakai nama masehi. Nama *Chalik* adalah nama pemberian orangtua dengan menggunakan bahasa tanah. Di beberapa negeri sering disebut nama Hindu atau nama Adat. Nama seperti *Matuhu, Mutan,* diganti dengan nama Masehi yang bersumber dari nama-nama tokoh atau tempat/kota di dalam Alkitab, atau mengikuti nama orang-orang Belanda, sebab menggunakan nama *chalik* diartikan masih menganut agama lama, tidak selamat, bukan Kristen, sebaliknya menggunakan nama *masehi* berarti Kristen dan selamat.

Joseph Kam adalah seorang Pendeta, tenaga zending NZG yang sangat rajin mengunjungi jemaat-jemaat di Ambon, Lease, sampai ke Maluku Tenggara. Ia sering disapa "tukang sakramen" sebab setiap kunjungannya ke suatu tempat, ia melayankan baptisan kudus, perjamuan kudus dan pemberkatan nikah, selain ibadah dan katekhisasi. Beberapa informasi yang dihimpun di Lease menyebut bahwa sebelum ia membaptis di suatu jemaat/negeri, biasanya didahului dengan memberi atau mengganti nama kepada calon yang akan dibaptis. Sebab itu nama-nama *masehi* itu selalu berasal dari nama orang Belanda atau kutipan nama tokoh di dalam Alkitab.

Dalam arsip data permandian (baptisan) di Lease, tertera kolom nama *chalik* dan nama *masehi* anak yang hendak dibaptis serta nama orang tuanya dan para saksi permandian (*papa dan mama sarane*). Ini merupakan fakta bahwa para penginjil mengikuti pola yang diterapkan VOC yang terlebih dahulu telah mengendalikan sistem sosial-kemasyarakatan dan ekonomi, dan karena agama menjadi salah satu urusan Pemerintah Hindia Belanda melalui VOC. Aritonang dan Steenbrink menerangkan bahwa : "VOC yang mendorong aktifitas penginjilan gereja reformed (protestan) ke wilayah Asia yang telah menjadi kristen, dengan memajukan usaha pelayanan pastoral kepada mereka yang sudah menjadi Kristen (Katolik), sekaligus untuk menahan laju perluasan Islam ke daerah-daerah tersebut", sebab itu baptisan dilakukan dari satu negeri ke negeri lain, bersamaan dengan kunjungan para pendeta ke situ. Maka aspek-aspek keagamaan ditempatkan sebagai budaya dominan atas adat. Jadi penggantian nama *chalik* menjadi nama *masehi* merupakan bentuk penaklukan secara agama, bahwa orang-orang setempat sudah menjadi bagian dari VOC/kolonial Belanda. Bagaimana dengan sisi perilaku? Salah satu penjelasan tentang

itu dapat dibaca dari surat zendeling C.L. Ruden (1838-1839) yang bercerita mengenai zendeling Vonk yang bertugas di Kaibobo (P. Seram), bahwa:

> "Zendeling Vonk menyangka saya akan mendapat sejumlah besar pendengar karena, sangkanya, banyak orang yang masuk gereja karena rasa ingin tahu. Ternyata, selain orang yang hendak menikah, dan awak perahu-perahu kami, jumlah yang ikut kecil sekali, dan mereka pun selama pemberitaan firman tidak memberi perhatian dan menangantuk. Ternyata rasa ingin tahu pun tidak mendorong orang datang ke gereja…. Sementara kami berjalan-jalan di negeri kecil ini, untuk pertama kalinya saya melihat tanda agama Khalik yang kasar. Di bawah *baileu* atau balai desa mereka, yang terdapat di semua negeri di Kawasan ini, tergantung sekitar enam puluh kepala manusia, yang pada waktu-waktu tertentu dibunuh oleh warga negeri ini, di antranya yang agaknya masih segar. Residen bertanya kepada kepala negeri ini, apakah mereka masih tetap membunuh manusia setelah masuk Kristen. Jawab regen, hal itu tetap terjadi, yaitu apabila mereka diserang oleh orang Alifuru. Namun mereka tidak mengganggu negeri-negeri di pantai. Penduduk negeri ini berjumlah 246 jjiwa, yang terdiri atas orang Kristen dan orang Khalik.

(b) menggunakan bahasa Melayu, bukan bahasa tanah (*native language*). Karena nama *chalik* diganti dengan nama *masehi,* maka bahasa tanah pun harus diganti dengan bahasa Melayu. Proses ini memakan waktu panjang, sehingga kristenisasi pun berjalan tanpa diskursus yang berarti antara tenaga zendeling dengan masyarakat setempat. Di sini kita patut Ini juga salah satu alasan dibukanya sekolah untuk mendidik guru-guru Jemaat yang berasal dari orang pribumi. Di Belanda sendiri pada era 1660-an, terdapat pertentangan tentang misi ke Hindia Belanda. Ada dua alasan pokok saat itu, pertama, karena para aristocrat lebih dominan ketimbang para pemimpin gereja reformed; kedua, karena tradisi reformed dari zaman Calvin tidak terlampau terdorong untuk melakukan misi ke luar. Beberapa teolog, salah satunya adalah Justus Heurnius memiliki carapandang yang berbeda, dan mendorong dilakukannya pekabaran injil ke wilayah Hindia Belanda. Tulisannya yang terkenal berjudul "Necessity to Preach the Gospel in the Indies" (1618) mendorongnya bertugas di Hindia Belanda sejak 1624-1639. Selain

Heurnius, ada dua orang Pendeta yang mendahuluinya dan memberi perhatian pada Pendidikan di Ambon secara khusus pada aspek kebahasaan, yaitu Caspar Wiltens (1614-1619), kemudian rekannya Sebastiaen Danckaerts (2 Januari 1618-1622). Mereka berdua ini mendorong penggunaan bahasa Melayu serta bekerja juga di sekolah berbahasa Belanda yang ada di Ambon.Setelah Danckaerts, Heurnius lebih menaruh perhatian pada Pendidikan kepada guru-guru pribumi sehingga jumlah guru pribumi makin bertambah dan menjadi tulang punggung dalam pelaksanaan pekabaran injil di seluruh wilayah Maluku, Papua, Sulawesi Tenggara dan Timor. Akibat dari perang terhadap bahasa tanah itu maka sampai saat ini di negeri-negeri adat yang beragama Kristen Protestan di Lease dan juga Ambon tidak ada lagi warisan bahasa tanah, berbeda dari negeri-negeri adat yang penduduknya beragama Islam, seperti di Pulau Haruku: Pelauw, Rohomoni, Kailolo, Ori, Kabauw, di pulau Saparua: Iha, dan dan di Pulau Ambon: Hitu, Wakal, Mamala, Morela, Tulehu, Liang, Negeri Lima, Larike, Tial, Wakasihu, dlsb. Penggunaan bahasa Melayu ini sekaligus memberi cap bahwa negeri itu sudah dikuasai oleh Belanda, sehingga segala potensi kekayaan alam di situ sudah menjadi milik Belanda/VOC. Karena itu bahasa Melayu menjadi bukti penaklukan suatu komunitas. Dalam arti itu agama menjadi budaya dominan dan adat dimarginalisasi. Rangkaian doa-doa adat dalam upacara-upacara adat pun tidak boleh digunakan. Para guru injil mengawasi seluruh pelaksanaan ritus adat, termasuk di dalamnya ritus perkawinan dan sasi sebagai ritus yang paling sering dilakukan di dalam negeri adat.

Saat seseorang kawin, misalnya di Ullath, dalam acara "maso minta", juru bicara keluarga laki-laki bahkan dilarang menyebut nama "mata rumah" keluarga perempuan, sebab itu dianggap sebagai unsur kekafiran. Hal yang sama juga berlaku dalam ritus sasi di mana doa-doa adat tidak boleh dilayankan dengan bahasa tanah. Akibatnya secara umum, beberapa ritual adat masih bisa dipraktekkan tetapi doa dalam upacara adat itu harus dilayani oleh Pendeta, sehingga formulasi doa yang selama ini disampaikan kepada "Upu Lanite dan Upu Ume" (Tuhan yang berkuasa di langit dan di bumi) diganti dengan formulasi "Dalam Nama Allah Bapa, Anak dan Roh Kudus" atau "Tritunggal Allah: Bapa, Anak dan Rohul Kudus". Itulah sebabnya penyebutan "Upu Lanite, Upu Ume/Upu Tepele, Lahatala, Oplastala, Ubu Ratu, Duad ler Vuan, Upu Ilah Kahuresi Labehanua" sebagai sebutan dalam bahasa tanah di Maluku yang berarti Tuhan tidak bisa digunakan karena

dicap sebagai tuhannya kekafiran. Hal ini menjadi problem teologi bagi GPM dalam kurun waktu yang sangat panjang. Namun saat ini GPM telah berhasil menteologikan nama-nama diri Tuhan dalam bahasa tanah itu sebagai kekayaan berteologi dan bergereja/ beriman dalam konteks lokal.

(c) khusus lelaki harus memotong rambut dan perempuan berkonde (tidak boleh membiarkan rambut terurai/*seng boleh ure rambu*), ***pake baju/berpakaian.*** Tanda kekafiran yang harus dimusnahkan juga adalah rambut. Keberadaan fisik seseorang pun disangkutkan dengan identitas agama lama, sehingga dapat disebut pula sebagai suatu tekanan budaya dominan, sebab orang-orang yang telah menjadi Kristen harus mengidentikkan diri dengan orang Belanda, sebab itu penampilan fisik harus diubah. Harus diakui bahwa perhatian pada hal-hal fisik/jasmaniah ini membuat usaha untuk menanamkan pemahaman dan pembentukan karakter kurang mendapat perhatian serius. "Yang penting su maso agama" terkesan dijadikan tujuan dengan membiarkan kedangkalan pemahaman Kristen tetap terjadi. Kesannya menjadi Kristen berarti mengubah penampilan, jadi terjadi hanya secara jasmaniah, suatu hal yang disebut Kraemer sebagai *varnish* di wajah, yang mudah saja luntur. Pada sisi lain proses ini memang membuat orang yang *maso agama* tampil lebih *necis* tidak *talamburang*. Di kalangan para pimpinan lokal dan para *mester* dan keluarga *maso agama* itu meningkatkan status sosialnya secara otomatis. Sebab itu gaya aristokrasi Belanda kemudian ditransfer ke negeri-negeri adat di Ambon dan Lease, juga daerah lainnya, sehingga kelihatan perbedaan yang mencolok antara keluarga para pemimpin lokal itu dengan masyarakat pada umumnya. Di negeri-negeri tidak ada lagi orang yang *badang talanjang* (tidak berpakaian), selain dinilai tidak sopan tetapi juga tanda masih kafir.

Salah satu bukti konkrit dari perubahan ini ialah busana liturgi saat ibadah Minggu, yaitu *kabaya itang* dan *kaeng pikol* yang dipakai setiap kali ibadah Minggu. Bahkan setiap ibadah, warga jemaat harus memakai pakaian yang sopan/pantas, sehingga tidak ada yang beribadah dengan memakai *baju kous leher bontal* (oblong atau T-Shirt) dan celana Jeans. Biasanya laki-laki mengenakan kemeja dan celana panjang/*calana kaeng*, sedangkan perempuan mengenakan rok-blous.

Gambar 3: Kabaya Itang – busana liturgis GPM untuk ibadah Minggu, dikenakan Anggota Sidi GPM Jemaat Pati, Klasis Leti Moa Lakor. Sumber: youtube orel johanesperulu, 2020

(d) tidak boleh makan pinang. Masyarakat adat di Maluku umumnya *makang sirih pinang*. Tetapi di zaman zendeling hal ini dilarang sebab dikaitkan dengan keberadaan dukun/tabib yang melakukan pengobatan kepada anggota masyarakat yang sakit. Larangan ini dihubungkan dengan praktek *sumbur-sumbur* suatu cara pengobatan tradisional yang sebenarnya dapat dilakukan oleh siapa saja yang biasa *makang sirih pinang,* jadi tidak selamanya oleh mereka yang diyakini sebagai tabib*/tukang baruba*. Praktek *baruba* itu dicap sebagai tanda kekafiran karena dinilai menggunakan kuasa-kuasa kegelapan dan mantra-mantra hitam.

Sebab itu, praktek *doti, tali kaeng, panggel orang tatua,* turut dilarang sehingga bila ada yang masih mempraktekkan hal ini akan dikucilkan dari pergaulan di dalam masyarakat dan dinilai sebagai orang yang masih dipengaruhi oleh setan atau kuasa *dunya orang mati*.

(e) tidak boleh pergi ke negeri lama. Ini adalah larangan yang cukup keras, sebab bagi guru jemaat, negeri lama merupakan tempat tinggal para leluhur/tete nene moyang. Semua negeri adat di Maluku memiliki *Negeri Lama,* dan biasanya ada di Kawasan

pegunungan. Secara antropologis *negeri lama* adalah teritori yang pernah ditempati oleh nenek moyang dalam masa migrasi, atau pernah dihuni sebelum diturunkan Belanda ke daerah pesisir[22]. Setelah masyarakat bermukim pada teritori negeri saat ini, orang cenderung pergi ke *negeri lama* untuk ritual adat, dan itu pun dinilai sebagai bentuk penyembahan berhala atau tete nene moyang. Memang ada juga yang pergi dengan tujuan *pertenungan,* bahkan untuk *bawa perkara* ketika bermasalah dengan seorang saudara. Anak negeri yang hendak merantau biasanya juga pergi ke situ untuk *bawa bakal,* supaya di tanah perantauan mereka dijaga oleh tete nene moyang. Kepercayaan adatis ini yang ditantang sehingga ritual ke negeri lama dilawan.

Karena itu untuk urusan apa pun, termasuk sakit, atau kasus-kasus amoral sampai pencurian, harus disampaikan kepada Pendeta untuk didoakan atau *biking pergumulan*. Hal ini masih ada dalam praktek kekristenan di GPM sampai saat ini, karena itu para Pendeta menjadi tempat pertama melaporkan segala peristiwa dan keadaan hidup. Bila ada yang sakit, pendetalah yang didatangi pertama kali, bukan dokter atau Rumah Sakit. Kekristenan menjadikan Pendeta sebagai tokoh utama dan pertama yang harus menampung serta menjawab semua keluhan dan masalah warga jemaat.

Kesimpulan

Pekabaran injil sebagai tugas kekristenan merupakan bagian dari proses kebudayaan yang berlangsung dari masa ke masa. Di setiap masa perkembangannya tidak jarang terjadi benturan di antara dua kutub kebudayaan, yaitu kebudayaan masyarakat pekabar injil dan masyarakat setempat. Sebab itu pekabaran injil merupakan proses dialektika yang sejatinya harus melahirkan kematangan spiritual dan karakter iman.

Dalam sejarah pekabaran injil di Maluku, dialektika itu berkembang bersamaan dengan sejarah kolonialisme Belanda (VOC). Karena itu injil sempat menjadi bagian dari budaya dominan yang memaksa budaya masyarakat setempat untuk berubah. Proses yang terjadi pada masa awal itu lebih condong disebut sebagai bentuk akulturasi kebudayaan ketimbang kontekstualisasi. Sebab injil dan budaya Eropa menjadi budaya dominan yang memaksa

22. Dieter Bartels, 2017, hlm. 260

perubahan jasmaniah dan lahiriah di kalangan masyarakat setempat.

Sepanjang proses itu berlangsung, kekuatan politik kolonial (VOC) secara tidak langsung membentuk struktur aristokrasi di negeri-negeri adat, dan perbedaan status sosial terbentuk secara langsung dan memberi semacam hak istimewa kepada keluarga para raja, kemudian kepada orang-orang yang menjadi Kristen daripada penduduk Islam dan orang-orang yang masih menganut agama lama. Salah satu bukti paling tegas adalah dibangunnya sekolah-sekolah untuk anak pribumi di banyak negeri adat yang sudah menjadi Kristen. Namun sebenarnya melalui Pendidikan itu pula pemerintah Hindia Belanda melalui VOC dan para Pendeta asal Belanda atau zendeling melakukan proses penanaman nilai budaya Barat kepada masyarakat pribumi sebagai suatu cara penaklukan.

Meninggalkan agama adat diidentikkan dengan melepaskan kekafiran, memeluk agama Kristen diidentikkan dengan memperoleh keselamatan. Karena itu menjadi Kristen berarti memiliki peradaban yang lebih tinggi dibandingkan dengan memeluk agama lama/agama adat. Sebab itu tanda-tanda perubahan jasmaniah dijadikan sebagai faktor pembeda antara orang yang *maso agama* daripada orang-orang Khalik atau yang masih menganut agama lama.

Di masa kemudian, GPM berhadapan dengan tugas baru dalam perspektif kontekstualisasi teologi dengan mendialogkan kembali injil dan adat untuk membangun kesejatian kemanusiaan sebagai orang Maluku yang beragama Kristen. Ini menjadi point penting sebab kekristenan di Maluku dan Indonesia harus dibangun dari kesadaran kultural sebagai akar bersama (*common roots*) yang mengandung pula nilai-nilai etika yang luhur dari kumpulan nilai kebudayaan sebagai juga nilai teologis. Bahwa Tuhan berkarya di dalam budaya semua masyarakat di dunia, jadi di dalam kebudayaan itu Tuhan menampakkan wajahNya yang ramah kepada semua.

Daftar Pustaka

Andaya, Leonard, 1993, *The World of Maluku: Eastern Indonesia in Early Modern Period,* Honolulu: University of Hawaii Press

Aritonang Jan Sihar dan Karel Steenbrink, 2008, *A History of Christianity in Indonesia: Studies In Christian Mission Volume 35,* Leiden, Boston: Brill

Bagian Dokumentasi Penerangan Kantor Wali Gereja Indonesia, 1974, *Sejarah Gereja Katolik Indonesia (1): Umat Katolik Perintis ± 645 – 1500, Awal Mula Abad Ke-14 – Abad Ke-18,* Ende, Flores: Percetakan Arnoldus

Bartels, Dieter, 1999/2000, "Tuhanmu Bukan Lagi Tuhanku: Perang Saudara Muslim-Kristen di Maluku Tengah (Indonesia) Setelah Hidup Berdampingan Dengan Toleransi dan Kesatuan Etnis yang Berlangsung Selama Setengah Milenium,"

----------, 2011, "Kebangkitan Adat dan Lembaga Kolonial dalam Penyelesaian Kerusuhan antara Kelompok Muslim dan Kelompok Kristen di Ambon', dalam *Kegalauan Identitas; Agama, Etnisitas, dan Kewarganegaraan pada Masa Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Kompas & GraSindo.

----------, 2017, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku Muslim-Kristen Hidup Berdampingan di Maluku Tengah,* Jilid I: Kebudayaan, terj. Frans Ridjoly, Jakarta: Gramedia

Borgatta, Edgar F. and Rhonda J.V. Montgomery (eds.), 2000, *Encyclopedia of Sociology,* Second Edition, Volume 1, New York: Macmillan Reference USA

Chusner, Nicholas P, 2006, *Why Have You Come Here? The Jezuit and the First Evangelization of Native America,* New York: Oxford Press

Cooley, Frank L, 1987., *Mimbar dan Tahkta*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta

----------, 1971., *Persentuhan Kebudayaan di Maluku Tengah 1475-1675,* dalam C.P.R. Luhulima (ed), *Bunga Rampai Sejarah Maluku,* Lembaga Reaserch Kebudayaan Nasional, L.I.I.I

----------, 1962., *Ambonese Adat: A General Description*, Yale University, New Heaven

De Jonge, Chr. G.F, 2012, *Sumber-sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan di Maluku Tengah 1803-1900 Jilid I: 1803-1854,* Jakarta: BPK Gunung Mulia

Dumont, Louis, 1970, *Homo Hierarchicus*. Chicago: University of Chicago Press

Durkheim, Emile, 1964., *Elementary Forms Of Religious Life*, London: Allen and Unwin

End, Th. Van den, 1997, *Harta Dalam Bejana*. Jakarta: BPK Gunung Mulia

----------, 1985. *Ragi Carita Sejarah Gereja di Indonesia, jilid 1, 1500-1860,* Jakarta: BPK Gunung Mulia

----------, 2008. *Ragi Carita II: Sejarah Gereja di Indonesia 1860-an-Sekarang*. Jakarta: BPK Gunung Mulia

Enklaar, I.H, 1980., *Joseph Kam Rasul Maluku*, Jakarta: BPK Gunung Mulia

Erling, Bernhard, 1960, *Nature and History: A Study in Theological Methodology With Special Attention to The Method of Motif Research, Sweden: Lund* Håkan Ohlssons Boktryckeri

Kirkpatrick, Frank G, 1994., *Together Bound: God, History and Religious Community*, New York: Oxford University Press

Kraemer, Hendrik, 1958, *From Missionfield to Independent Church: Report on a decisive in the growth of indigenous churches in Indonesia,* London: SCM Press

Leach, E. R. (ed.), 1960, *Aspects of Caste in South India, Ceylon, and North-West Pakistan*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Leirissa, R.Z., et.al (red.), 1982, *Maluku Tengah di Masa Lampau: Gambaran Sekilas Lewat Arsip Abad Sembilan Belas*, Jakarta: Arsip Nasional Republik Indonesia

---------- (2004)., et.al., *Ambonku doeloe, kini, esok,* Ambon: Pemerintah Kota Ambon, cetakan pertama

Maspaitella, Elifas Tomix, 2008, "Persoalan Seputar Injil dan Adat di GPM: Perang Tanding Pandangan Dunia", dalam *Pendeta di Tengah Pusaran Zaman. Biografi Pdt. (Em.) Dominggus Louhenapessy,* Editor: Rudy Rahabeat & Hery Siahay, GalangPress, Yogyakarta

----------, 2015., "Harta dalam Piring Tua: Jejak Guru Injil Asal Maluku di Tanah Biak, Papua", dalam *Delapan Dekade GPM Menanam, Menyiram, Bertumbuh dan Berbuah: Teologi GPM*

dalam Praksis Berbangsa dan Bermasyarakat, editor Elizabeth Marantika, Steve G. Chr. Gaspersz, Markus Takaria, Elifas Tomix Maspaitella, Ambon, Salatiga: GPM dan Satya Wacana University Press

Patty, Verry, 2018, *Molukse Theologie in Nederland: Agama Nunusaku en Bekering,* Amsterdam: Vrije Universiteit

Sanneh, Lamin, 1993, *Encountering the West: Christianity and the Global Cultural Process*, Maryknoll, New York: Orbis Books

Sekretariat Umum MPH Sinode GPM, 2017, *Ajaran Gereja Gereja Protestan Maluku,* Ambon: Percetakan GPM

Tapilatu, M, 2008, "Gereja Protestan di Indonesia dan Pelayanannya di Maluku", dalam dalam *Pendeta di Tengah Pusaran Zaman. Biografi Pdt. (Em.) Dominggus Louhenapessy,* Editor: Rudy Rahabeat & Hery Siahay, GalangPress, Yogyakarta

Weber, Max, 1963, *The Sociology of Religion,* translated by Ephraim Fischoff, Introduction by Talcott Parsons, London: Methuen & Co. Ltd

World Christian Council, 1982, *Baptism, Eucharist And Ministry,* Faith And Order Paper No. 111, Geneva: WCC

Berbagi Ritual: *Monahu Ndau'* dalam Tata Ibadah Kristen Protestan di Sulawesi Tenggara

Oleh: Erens Elvianus Koodoh dan Idaman

Pendahuluan

Agama Kristen di Sulawesi Tenggara telah memberi arti bagi dinamika hubungan antar agama, maupun hubungan antara agama Kristen dan budaya lokal. Sejak beberapa misionaris/zending membawa agama ini ke daratan Sulawesi Tenggara 100-an tahun silam, nyaris tidak diketemukan adanya ketegangan-ketegangan dalam skala massif khususnya menyangkut dinamika hubungan kekristenan dengan budaya lokal. Bahkan dalam banyak kasus, para misiolog/zending sangat mengapresiasi kebudayaan Tolaki. Apresiasi ini ditunjukkan dalam bentuk penerimaan berbagai macam tradisi orang Tolaki yang sebagian menjadi bagian dari tata ibadah di gereja. Dalam konteks ini tradisi orang Tolaki kemudian mengalami pemaknaan baru.[1] Atas dasar ini, sebagian orng Tolaki dengan mudah menerima agama Kristen, dalam persepsi mereka, karena memiliki kesamaan dengan keyakian orang Tolaki terhadap agama leluhur dengan keyakinan kristiani.[2]

Di awal penyebaran agama ini, tidak diketemukan persaingan yang cukup tajam dengan agama non-kristen (baca: Islam) dalam misi kristenisasi penduduk lokal (orang Tolaki).[3] Meskipun awal mula kedatangan zending di Kolaka tidak mendapatkan apresiasi yang luas dari masyarakat yang telah lebih awal memeluk Islam,

1. Bergink, 1991; Jongeling, 1976.

2. Melamba dkk, 2019.

3. Persaingan dalam penyebaran agama antara Islam dan Kristen di Indonesia ini biasa disebut dengan "race theory". Tentang hal ini, lihat, Azra, 2000; Schrieke, 1955–1957; Azyumardi Azra dalam Aritonang dan Steenbrink, 2008.

tetapi kemudian pekerjaan misiologi ini kemudian mendapatkan momentum di beberapa wilayah lain di Kolaka, seperti di Mowewe dan sekitarnya.[4] Di Mowewe, pekerjaan misiologi dapat berjalan dengan baik karena pertama, sebagian besar orang Tolaki masih menganut ajaran leluhur. Pekerjaan zending di Mowewe ini, kedua Van der Klift mengikuti saran Kruyt dan Adriany untuk lebih menfokuskan pekerjaan misiologi kepada masyarakat yang belum diislamkan dan masih terbelakang secara ekonomi.[5]

Sebagian dataran Konawe dan Kolaka merupakan konsentrasi pemeluk agama Kristen yang cukup banyak. Proses kristenisasi terhadap penduduk lokal/orang tolaki'' di wilayah ini dapat berjalan dengan baik, melalui jaringan dan hubungan antara para zending dengan elit-elit lokal orang tolaki. Dalam catatan, beberapa punggawa kemudian memeluk agama Kristen sebagai akibat hubungan baik ini.[6]

Selain memanfaatkan hubungan baik dengan elit-elit lokal, para zending membuka sekolah-sekolah Belanda di beberapa tempat, selain untuk memberi kesempatan masyarakat dan elit lokal mendapatkan pendidikan, juga merupakan strategi untuk lebih mengenalkan agama Kristen dan juga memetakan jalan lempang bagi proses kristenisasi dengan cara damai. Tercatat, ada sejumlah sekolah yang didirikan oleh para zending. Sekolah-sekolah ini kemudian menjadi media untuk lebih mengenalkan agama Kristen kepada orang Tolaki. Tercatat beberapa elit lokal rang Tolaki menjadi 'pioneer' berdirinya gereja protestan Sulawesi Tenggara (GEPSULTRA), D.N Boonde, J.P Rumono, Lawole, Sonaru, dan sebagainya.[7]

Dinamika hubungan agama Kristen dengan elit-elit lokal orang tolaki secara simultan turut memberi arti tersendiri bagi relasi tradisi orang tolaki dengan kekristenan.[8] Dalam dialetika semacam

4. van den End, de Jong, dan de Jong dalam Aritonang dan Steenbrink, 2008: 488; Lawole dan Sonaru, 1982.

5. Tonga, 1999

6. Pingak, 1963; Jongeling, 1976; Klift, 1996.

7. de Jong, 2010a, 2010b; Jongeling, 1976, Klift, 1996

8. Hubungan dengan elit lokal orang Tolaki ini memungkinkan pekerjaan misiologi dapat berjalan dengan baik. Dalam konteks ini, terhadapat hubungan simbiosis-mutualis di antara keduanya. Model koalisi pemuka gereja dengan elit lokal yang kemudian memunculkan paternalism, dapat dilihat dalam ELPHICK, 2012; Kosel, S. 2005.

ini, tampak adanya hubungan yang baik, saling memberi arti, tetapi pada saat bersamaan, tidak saling menegasikan. Kenyataan ini menunjukkan, bahwa agama Kristen telah turut serta dalam upaya merawat dan menjaga tradisi orang Tolaki.

Strategi para zending untuk untuk menjadikan sebagian tradisi lokal sebagai bagian dari tata ibadah di Gereja ini dapat diketemukan di sejumlah wilayah zending seperti di Toraja,[9] Minahasa.[10] Dari sini dapat dilihat kesuksesan pekerjaan misiologi di satu pihak, dan dipihak lain, tradisi masyarakat lokal tetap terjaga hingga saat ini. kenyataan ini menunjukkan adanya akulturasi antara tradisi lokal dengan ajaran Kristen. Dalam proses ini, kedua tradisi ini saling belajar dan membentuk sebuah tradisi baru. Hal ini sejalan dengan pendapat Koentjaraningrat, Akulturasi merupakan proses sosial yang timbul apabila sekelompok manusia dengan suatu kebudayaan tertentu dihadapkan pada unsur-unsur dari suatu kebudayaan asing sehingga unsur-unsur asing itu lambanlaun diterima dan diolah ke dalam kebudayaan sendiri, tanpa menyebabkan hilangnya kepribadian kebudayaan itu. Seperti telah diuraikan diatas, suatu unsur kebudayaan tidak pernah didifusikan secara terpisah, melainkan senatiasa dalam suatu gabungan atau kompleks yang terpadu.[11]

Proses akulturasi ini memungkinkan tradisi leluhur tetap eksis hingga kini. Contoh lain yang menarik berkaitan dengan proses akulturasi ini terjadi pada masyarakat Boti di Nusa Tenggara Timur. Riset yang dilakukan oleh Nope, menunjukan bahwa orang Kristen Boti melakukan penyesuaian-penyesuaian agar mereka tetap eksis dalam masyarakatnya. Artinya bahwa mereka dituntut untuk tidak menerima secara utuh budaya lama dan juga tidak meninggalkannya sama sekali. Ritual-ritual yang masih dilakukan oleh orang Kristen Boti merupakan hasil penghayatan secara mendalam terhadap nilai-nilai agama Kristen, sehingga apa yang mereka lakukan merupakan ritual-ritual yang tidak secara ekstrim bertentangan, tetapi dianggap hanya sebatas budaya atau tradisi yang sama sekali tidak mempengaruhi iman mereka. Justru dengan budaya tersebut mereka dapat menghayati imannya, karena antara agama dan budaya tidak ada yang ditinggalkan sehingga dapat membuat

9. Nooy-palm, 1979; 1986; Ngelow, 2004; Adams, 1993; Rappoport, 2004; Idaman, 2005

10. Swazey, 2008

11. Koentjaraningrat, 2005: 155.

mereka dekat dengan masyarakat sekitar yang bukan Kristen. Dari uraian diatas, memperlihatkan pelaksanaan upacara-upacara ritual penganut agama Kristen Boti menjadi arena perebutan ruang dan makna oleh agama dan budaya lokal. Ia menjadi ruang gerak baru yang bisa jadi menyimpang dari kehendak pusat yang resmi (baik itu Kristen maupun budaya lokal). Dalam pelaksanaan upacara ritual diseputar kelahiran, perkawinan dan kematian, ternyata masyarakat Boti mampu menegosiasikan secara dialogis antara ajaran agama dan warisan kultural yang mereka terima secara turun temurun. Upacara-upacara yang mereka lakukan itu adalah hasil interpretasi mereka dalam memahami dan memaknai agama dan itulah budaya mereka.[12]

Proses akulturasi dalam rangka mempertahankan eksistensi tradisi lokal di satu pihak dan ajaran Kristen di pihak lain dapat dilihat pada Salah satu tradisi orang tolaki yang saat ini masih dijalankan yakni, upacara *monahu nda'u*. Tradisi ini telah lama berurat akar dalam kehidupan orang tolaki. Selain orang Islam juga masih menjalankan upacara ini, agama Kristen pun tetap menjalankan ritual ini. tulisan ini ingin menunjukkan dinamika hubungan agama Kristen dengan orang tolaki, secara khusus salah satu tradisi atau ritual orang tolaki yang hingga kini masih dilaksanakan di beberapa tempat. Di samping itu, tulisan ini juga ingin memperlihatkan ritual ini kemudian menjadi bagian dari tata ibadah atau ritual di sejumlah gereja, baik di pedesaan maupun di perkotaan, dimana terdapat konsentrasi orang tolaki yang memeluk agama Kristen.

Sekilas Sejarah Kekristenan di Sulawesi Tenggara

Agama kristen di Sulawesi Tenggara mulai dikenal sejak hadirnya para tentara dan pegawai Hindia –Belanda yang bekerja di Sulawesi Tenggara pada tahun 1915. Mereka adalah para pegawai dan tentara yang beragama Kristen. [13] para pegawa dan tentara ini baru bertemu di suatu tempat / wilayah, mereka sangat merindukan seorang pelayan yang dapat memberikan suatu bimbingan atau pelayanan rohani bagi mereka. Melihat akan pentingnya pergumulan yang dihadapi oleh para pegawai dan tentara Hindia

12. Hotlif Arkilaus Nope, 2008.

13. Pieter Rata Lawole & Gusti Sonaru, 1982: 1.

Belanda [14] ini maka, mereka mengajukan permohonan kepada pengurus *Indische Kerk* dan pimpinan salah satu badan Zending yang sudah bekerja di Indonesia, supaya tenaga misionaris di datangkan ke daerah Sulawesi Tenggara untuk melayani mereka yang sangat membutukan pelayanan Rohani .[15] Permohonan itu kemudian diresponi oleh lembaga Pekabaran Injil *"Nederland Zendingsvereeniging "* (NZV)[16]

Misi gereja protestan bermula dari kedatangan salah seorang zending orang Belanda, Ds. Hendrik Van der Klift pada Tahun 1916. Awal mula pekerjaan zending ini dimulai dari Kolaka kemudian pindah ke desa Mowewe. Dalam perjalanannya missionaris dari Belanda menjumpai masyarakat yang masih terbelenggu dari

14. Para pegawai dan tentara Hindia-Belanda disini ialah orang-orang yang bekerja sebagai pegawai dibidang kepemerintahan Belanda, yang berasal dari suku Ambon, Manado, Timor dan orang-orang Belanda sendiri yang sudah beragama Kristen. Lihat. Ch. Pingak, *Dokumentasi Kolaka*, Kolaka : 1963, hlm. 17.

15. Pieter Rata Lawole & Gusti Sonaru, 1982.

16. *Nederland ZendingsVereeniging (NZV)* : Persatuan Pekabaran Injil di Belanda yang didirikan pada 2 Desember 1858 oleh sekelompok yang meninggalkan NZG (Nederland Zendings Genotschap) kerena menganggap NZG telah dimasuki oleh teolog moderen. Lembaga ini menetapkan persyaratan bagi seseorang untuk diterima sebagai anggotanya yaitu *" Mengakui Tuhan Yesus Kristus sebagai Juruselamat mereka yang sempurna, mengamalkan pengakuan tersebut dalam kehidupan sehari-hari, dan menyatakan tidak bekerja sama dengan mereka yang mengingkari ketuhanan yang sungguh-sungguh dan abadi dari Kristus ."* Namun kemudian persyaratan itu diubah pada tahun 1916 menjadi *" mengakui keilahiahan yang benar dan abadi dari Kristus, menyatakan Kristus sebagai Juruselamat yang sempurna, dan turut bekerja sama untuk mencapai tujuan tersebut*. " Lembaga ini pada mulanya berpusat di Rotterdam, namun sejak tahun 1920-an berpindah ke Oegstgeest yangkemudian bergabung dengan NZG dalam badan kerja sama Pekabaran Injil *(Samenwerkende Zendings-Corporateties)*. Pada mulanya, NZV mendidik sendiri calon Pekabaran Injilnya. Pada tahun 1859, pendidikan berlangsung selama tiga tahun dan kemudian diperpanjang menjadi lima tahun dan sekitar tahun 1900 menjadi enam tahun. Sejak tahun 1919 , NZV mendidik calon Pekabaran Injilnya pada NZS *(Nederlandsche Zendingssschool)* bersama – sama dengan NZG dan lembaga Pekabaran Injil lainnya. Pada mulanya NZV mengutus Pekabaran Injilnya tanpa ditahbiskan kedalam jabatan pendeta, namun kemudian mereka ditahbiskan dalam rapat tahunan mereka oleh pendeta yang menjadi anggota NZV. Adapun daerah – daerah dimana NZV berkerja yakni : dikalangan orang-orang Sunda dan Tionghoa di Jawa Barat pada tahun 1863 dan di Sulawesi Tenggara tahun 1915. Peranan NZV dan sumbangan yang besar bagi berdinya gereja-gereja di Indonesia antara lain : Gereja Kristen Pasundan (GKP), Gereja Kristen Indonesia Jawa barat (GKI Jabar), dan Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara (Gepsultra). Dan kemudian pada tahun 1951 lembaga NZVini meleburkan diri kedalam Dewan Zending yang tergabung di Indonesia. Lihat. F. D. Wellem, *op, cit*.,hlm. 304 dan Piter Rata Lawole & Gusti Sonaru, 1982, hlm. 1.

kebodohan, kemiskinan, keterbelakangan, terutama penyembahan berhala/dewa-dewa yang disebut "sangia". Dalam pekabaran injil beliau memulai usahanya dengan membangun masyarakat, diantaranya membangun pendidikan (sekolah-sekolah), kesehatan (poliklinik), pembangunan pertanian (perkebunan dan persawahan) pembangunan perkampungan teratur dan latihan keterampilan (pertukangan dan kewanitaan), sehingga Ds. Hendrik Van der Klift bersama istri diterima oleh masyarakat pada waktu itu sebagai pembawa pembaharuan baik dalam bidang kemasyarakatan maupun dalam bidang kepercayaan.

Pelayanan Van der Klift di Kolaka pada awal kedatanganya hanyalah kegiatan pelayanan yang ditujukan kepada orang-orang Kristen yang bekerja sebagai pegawai sipil dan tentara Hindia –Belanda. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa Van der Klift merupakan tenaga misionaris yang pertama datang di Sulawesi Tenggara dalam menjalankan misi kekristenan. Namun keberadaan Van der Klift ketika ia berada di Kolaka tidak ada berita bahwa Van der Klift mengadakan pengkristenan kepada penduduk di Kolaka.[17] Sebab ada banyak hambatan yang di hadapi oleh Van der Klift ketika ia berada di Kolaka. Hambatan-hambatan itu antara lain, sebagaimana dicatat oleh Germanto Wonga[18] adalah bahasa dan budaya dan sebagian besar masyarakat Kolaka telah memeluk Islam dan sulit menerima agama Kristen. Jongeling mencatat, kesulitan yang harus digumuli oleh van der Klift tidak sedikit. Kesulitan itu adalah: a. soal bahasa dan kebudayaan. Segala penduduk heran melihat orang kulit putih yang masuk pedalaman yang tidak mengerti bahasa dan tidak mengenal adat istiadat mereka. Sulit sekali mengabarkan injil tanpa memahami instisari bahasa dan kepercayan para penduduk. B. pengaruh agama Islam melalui orang-orang Bugis yang mempunyai hubungan baik dengan penduduk asli, adalah amat mendalam. C. pemerintah belanda kurang suka pengaruh zending di situ karena zending membawa pendidikan dan dapat mempengaruhi masyarakat sehingga ketenteraman kurang terjamin. Zending dianggap sebagai "onruststoker" (membikin gelisah, kacau). D. penduduk sendiri menyamakan zending dengan pemerintah Belanda yang mengharuskan mereka membayar pajak dan menghilangkan perbudakan. E. agama Kristen dianggap agama

17. Data di peroleh melalui hasil wawancara dengan bapak Firaun Buke, Kolaka, 13 Januari 2007, dalam Wonga, 2007.

18. Wonga, 2007.

belanda dan berbau kafir oleh karena mereka berpendapat bahwa orang kulit putih adalah kahir (kapere).[19] Hal inilah yang kemudian menyebabkan Van der Klift mengarahkan pekerjaan zending di daerah Mowewe dan sekitarnya.

Hanya berselang dua tahun sejak kedatangannya, Pada tahun 1918 Ds. Hendrik Van der Klift melaksanakan pembaptisan atas murid-murid, yakni Petrus Wongga, Lama Tungga, Tabeke, Korahi bersama anak-anaknya.

Wilayah kerja misiologi Ds. Hendrik Van der Klift cukup luas. Dari Mowewe kemudian mengarahkan sasaran kegiatan zending dengan pembentukan dan pengembangan wilayah-wilayah yakni Mowewe, Sanggona, Lambuya dan Moronene. Dengan terjadinya pengembangan tersebut maka dibutuhkan tenaga tambahan yakni Ds. G. C. Storm yang mengawali pekerjaannya di Alangga dan setahun kemudian pindah ke wilayah Moronene.

Masa transisi pemerintahan kolonial, yakni dari pemerintah kolonial Belanda ke pemerintah Jepang, menjadi problematik dalam pekerjaan misiologi di sebagian wilayah Sulawesi Tenggara. Di era pemerintahan Jepang, Masa penyebaran injil oleh Zending dari Belanda harus berakhir, sehingga para missionaris Belanda harus kembali ke negara mereka pada tahun 1942. Dalam situasi dimana Jepang menguasai daerah Sulawesi Tenggara warga gereja tercerai-berai, bersembunyi, keuangan gereja tidak ada dan milik-milik gereja yang ada di sita oleh Jepang. Sikap iman mereka berbeda-beda ada yang pasif dan ada yang menjadi murtad.

GEPSULTRA: Sarana Aktualisasi Keagamaan Elit-Elit Lokal Orang Tolaki

Logo GEPSULTRA memperlihatkan sebuah kapal yang sedang mengarungi lautan dunia yang penuh ombak. Ini menunjukkan bahwa gereja dalam menghadapi dinamika kehidupan, tidak boleh melepaskan diri dari ikatan budaya setempat, dalam hal ini budaya Tolaki. Hal ini Nampak dari perjalanan panjang GEPSULTRA meneguhkan diri di tengah dinamika kehidupan sosial-keagamaan di Sulawesi tenggara, bahkan kehidupan budaya orang Tolaki.

19. Jongeling, 1976: 4.

Gereja dan pekerjaan zending di Sulawesi Tenggara mengalami masa-masa sulit utamanya pada saat kedatangan Jepang. Dalam laporan *ringkasan singkat Cikal bakal kehadiran injil Di bumi sulawesi tenggara* dalam rangka Jubelium 100 tahun injil masuk di Sulawesi tenggara,[20] mencatat Masa penyebaran injil di Sulawesi Tenggara oleh Zending dari Belanda harus berakhir dengan kedatangan Jepang, sehingga para missionaris Belanda harus kembali ke negara mereka pada tahun 1942. Dalam situasi dimana Jepang menguasai daerah Sulawesi Tenggara warga gereja tercerai-berai, bersembunyi, keuangan gereja tidak ada dan milik-milik gereja yang ada di sita oleh Jepang. Sikap iman mereka berbeda-beda ada yang pasif dan ada yang menjadi murtad.

Pada tahun 1943 dua orang pemimpin gereja yakni D.N. Boonde dan Luther Indibio diutus ke Makassar untuk menghadap Pdt S. Myahira (bangsa Jepang/Prive Sekretaris Gubernur Selebes) dikantor Selebes Kristokyo Rengokai di Makassar. Dengan keputusan sebagai berikut:

- Badan Gereja yang dibentuk di Sulawesi Tenggara diakui oleh Selebes Kristokyo Rengokai.
- Mengukuhkan F. Sonaru, B. Rere, D.N. Boonde dan Luther Indibio sebagai pemimpin badan gereja tersebut.
- Menyetujui guru-guru sekolah merangkap sebagai guru jemaat.
- Pdt. S. Myahira menjanjikan keuangan yang tidak pernah terlaksana.

Tetapi setahun kemudian terjadi serangan oleh tentara sekutu NICA sehingga menyebabkan umat Kristiani pada saat itu mengalami tekanan lagi dari pihak Jepang yang berlangsung hingga Jepang kalah pada 1945.

Pada tahun 1945 setelah Jepang menyerah Indonesia memproklamasikan kemerdekaannya, sementara tentara NICA terus berusaha menduduki seluruh wilayah Indonesia termasuk Sulawesi Tenggara, sehingga pada 19 Nopember 1945 terjadi pertempuran antara Tentara Kemerdekaan Rakyat (TKR) dengan tentara NICA di Kolaka.

Kekalahan Jepang pada perang dunia ke-2 mengantarkan para missionaris dari Belanda kembali melanjutkan pelayanan yang

20. Anonim, 2016. Boonde, 2016.

ditinggalkannya. Tetapi karena situasi tersebut Ds. Hendrik Van der Klift tidak dapat meneruskan perjalanan ke Kolaka kemudian ia kembali ke Belanda dan melaporkan keadaan gereja di Sulawesi Tenggara, sehingga badan Zending (NZV) menyerahkan tanggung jawab pertumbuhan gereja di Sulawesi Tenggara kepada gereja Hervormed (NHK). Pada tahun 1946, gereja Hervormed mengutus 3 (tiga) orang pendeta ke Sulawesi Tenggara yakni, Ds. J. Schurman, Ds. L. Boor, Ds. Th. Schurmans.

Pada bulan Oktober 1946 diadakan pertemuan di Lambuya untuk pengaturan pelayanan Jemaat dan PI untuk mempercepat pertumbuhan dan tercapainya gereja yang berdiri sendiri.

Sejak sidang Sinode I Pada tanggal 7-10 Pebruari 1957 hingga Sidang Sinode XIII GEPSULTRA (01 s/d 06 Juli 1996), GEPSULTRA dipimpin oleh sejumlah tokoh-tokoh elit lokal orang Tolaki. tercatat, sejumlah tokoh elit lokal yang memiliki pengaruh di GEPSULTRA, antara lain, Ds. .Rumono, Ds P.R Lawole, Ds. G. Sonaru, Ds. D.N Boonde, Darius Tonga, Ds.A.T.Powatu, Ch. Pingak, Ds. A.Ngii, Ds. J. Lakebo, Ds.A.T.Powatu, Pdt Armyn Rere, Pdt Adrie O. Masie, dan lain-lain.[21] Hal ini menunjukkan, bahwa elit-elit lokal tetap menjadi penting dan memberi pengaruh dalam kepemimpinan agama. Di samping itu, keberadaan elit-elit lokal di GEPSULTRA ini ingin tetap menjaga keseimbangan antara tradisi kristiani dengan masyarakat lokal.

Monahu Nda'u pada Orang Tolaki

Monahu nda'u pada Orang Tolaki merupakan sebuah ritual yang dilakukan sekali dalam setahun mengikuti musim panen padi di ladang. Pelaksanaannya antara bulan Juni – Agustus setelah masa panen.[22] Saat Orang Tolaki masih menjalankan sistem perladangan, maka panen padi ladang dilakukan sekali dalam setahun yakni. Secara etomologis, *monahu nda'u* yang terdiri atas dua kata ini memiliki arti *monahu* yang artinya memasak dan *nda'u* yang artinya tahunan. Jadi, *monahu nda'u* dapat diartikan sebagai memasak tahunan. Tetapi sesungguhnya *monahu nda'u* lebih kepada pesta panen tahunan. Kata "*monahu*" dapat diartikan sebagai memasak yakni memasak padi ladang yang telah menjadi beras tetapi juga

21. Anonim, 2016. Lihat juga Jongeling, 1976. Boonde, 2016

22. Ajemain, 2019.

bermakna sebagai sesuatu yang telah selesai atau telah matang layaknya sesuatu yang telah selesai dimasak dan siap untuk dikonsumsi.

Setiap tahap dalam sistem perladangan Orang Tolaki di masa lalu, selalu dimulai dengan ritual tertentu. Tahap-tahap itu adalah : penebangan kayu dan pembersihan areal calon ladang dimana dilaksanakan ritual yang disebut *merondu*, awal menanam padi ladang dilaksanakan ritual *mombotudu*, awal menuai padi dilaksanakan ritual *mombewulahako*, saat selesainya panen padi dilakukan perhitungan jumlah padi hasil panen (padi yang dipanen diikat sebesar genggaman orang dewasa), dilaksanakan ritual *molonggo*, dan yang terakhir saat padi hendak dimasukan ke dalam lumbung dilakukan ritual *mowiso'i'ala*.[23]

Setelah selesainya masa panen, maka dilaksanakanlah ritual *monahu nda'u* yang merupakan ritual untuk mengungkapan rasa syukur kepada penguasa kehidupan ini yakni *guruno owuta sangiano wonua* yang merupakan penguasa tanah atau penguasa negeri dan juga kepada *sanggoleo mbae*. *Sanggoleo mbae* ini sering disebut sebagai roh padi atau dewi padi. Rasa syukur ini dilakukan karena hasil panen yang melimpah, walaupun dalam kenyataannya hasil panen tidaklah selalu melimpah tetapi ritual ini tetap dilaksanakan. Dalam ritual *monahu nda'u* ini, selain ungkapan rasa syukur, juga didalamnya termasuk permohonan agar hasil panen di tahun berikutnya lebih baik lagi dari tahun-tahun sebelumnya dan permohonan agar manusia disucikan dari segala kesalahan dan perbuatan tidak baik karena masyarakat percaya segala kesalahan, perselisihan, dan perbuatan tidak baik selain membawa dampak buruk bagi masyarakat juga akan berdampak buruk kepada hasil pertanian atau tanaman.

Seiring dengan perjalanan waktu, sistem perladangan kemudian ditinggalkan atau tidak lagi dilaksanakan oleh masyarakat dan kemudian berganti menjadi pertanian padi sawah. Tetapi perubahan itu tidak lantas menghilangkan ritual *monahu nda'u,* walaupun secara kuantitas tidak lagi dilaksanakan di semua tempat atau kampung, tetapi dibeberapa tempat dimana masyarakat secara penuh masih menggantungkan hidupnya pada pertanian padi sawah, ritual ini masih dilaksanakan sesuai waktunya yakni setelah panen padi sawah.

23. Tarimana, 1985: 80-81.

Monahu nda'u sebagai sebuah ritual dalam kehidupan Orang Tolaki memiliki arti penting. Inilah alasan mengapa ritual ini masih dilaksanakan hingga saat ini. Tahapan-tahapan dalam ritual ini memaknakan hal tersebut. Tahapan *mombaka* atau memberi makan, adalah tahapan dimana benda-benda atau peralatan pertanian secara harfiah diberi makan dan disucikan karena benda-benda tersebut juga memiliki roh. Memberi makan pada peralatan pertanian sesungguhnya memberi makna bahwa peralatan yang dipergunakan dalam mengolah pertanian adalah sesuatu yang sangat penting dan vital. Karena tanpa peralatan tersebut, misalnya parang, sabit, pacul, kapak, lesung, dan lain sebagainya, manusia tidak akan dapat berbuat apa-apa untuk mengolah tanahnya. Artinya, peralatan tersebut sesungguhnya memiliki nilai ekonomis yang berguna bagi kehidupan manusia. Tahapan berikutnya adalah ritual *mondapisi wonua* atau mengipasi negeri. Tahapan mengipasi negeri ini memiliki makna pengusiran segala sesuatu yang tidak baik yang mungkin saja ada di dalam negeri/kampung atau biasa juga disebut sebagai tolak bala. Dengan kata lain, ritual ini merupakan permohonan kepada Tuhan agar negeri dan segala sesuatu yang ada didalamnya dihindarkan dari hal-hal yang tidak baik seperti penyakit, hama, dan bencana alam.

Selanjutnya adalah tahapan *momboposuka* atau mengusir/mencegah. Dalam tahapan ini ada permohonan yang disampaikan kepada penguasa kehidupan. Jika di jaman dulu permohonan ditujukan kepada *guruno owuta sangiano wonua* (penguasa tanah atau penguasa negeri) dan kepada *sanggoleo mbae* (roh padi atau dewi padi), maka dengan masuknya agama-agama terutama Agama Islam dan Kristen, maka permohonan ini ditujukan kepada Tuhan Yang Mahakuasa agar tanaman dijauhkan dari segala gangguan, baik gangguan hama maupun gangguan mahluk halus/gaib. Masyarakat percaya, bahwa hanya Tuhan Yang Mahakuasalah yang sanggup menghindarkan tanaman mereka dari segala gangguan. Jika tanaman terhindar dari gangguan, itu artinya panen yang melimpah dan kehidupan yang lebih baik. Tetapi hal terpenting disini adalah kesadaran bahwa Tuhan-lah yang berkuasa atas segalanya.

Tahapan terakhir dalam *monahu nda'u* adalah ritual *mosehe* atau ritual pensucian (*mo* = melakukan, *sehe* = mensucikan). Tahapan ini dianggap sebagai tahapan yang penting dan dilakukan untuk mensucikan unsur penting yang terkait dengan pertanian yakni manusia dan alam. Permohonan pensucian ini ditujukan kepada

Tuhan. Manusia perlu disucikan/dibersihkan dari segala perbuatan dan perkataan yang tidak baik/buruk dalam hubungan dengan sesama manusia dan juga dengan alam. Alam perlu disucikan/ dibersihkan agar dapat menghasilkan tanaman yang baik dan agar tidak terjadi bencana alam seperti banjir dan kekeringan.

Tahapan-tahapan dalam ritual *monahu nda'u* tersebut di atas pada akhirnya akan membawa hal-hal positif dalam kehidupan masyarakat seperti ketergantungan kepada Tuhan Yang Mahakuasa sebagai pengendali seluruh kehidupan manusia, terciptanya hubungan baik antar sesama manusia, dan adanya kesadaran bahwa alam haruslah dilestarikan dan dikelola secara bertanggungjawab.

Monahu Nda'u di Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara : Sebuah Tata Ibadah

Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara adalah gereja lokal. Dikatakan sebagai gereja lokal karena gereja ini hanya ada di Provinsi. Saat ini terdapat kurang lebih 155 jemaat atau gereja yang tersebar di seluruh wilayah provinsi ini. Jemaat-jemaat yang ada dapat dikategorikan menurut wilayah dimana gereja itu berada. Yang pertama adalah jemaat-jemaat yang berada di kota yakni ibukota provinsi dan ibukota kabupaten. Kedua adalah jemaat-jemaat yang berada di wilayah perdesaan.

Jemaat-jemaat yang berada di wilayah perkotaan, anggotanya biasanya memiliki pekerjaan yang lebih bervariasi dibandingkan dengan yang berada di perdesaan. Umumnya mereka bekerja sebagai ASN, TNI, Polri, bekerja di perusahaan swasta, dan atau memiliki usaha sendiri seperti meubeler dan bengkel mobil. Sedangkan yang berada di perdesaan umumnya anggotanya adalah sebagai petani dan biasanya dengan sedikit dari mereka adalah ASN, TNI, dan Polri. Bervariasinya jenis pekerjaan antara yang diperkotaan dan di perdesaan juga berimbas pada ritual *monahu nda'u*. Saat ini, ritual *monahu nda'u* di dalam gereja hanya dilakukan oleh jemaat atau gereja-gereja dalam lingkup Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara yang berada di perdesaan.

Pelembagaan ritual *monahu nda'u* dilakukan dengan adanya tata ibadah khusus untuk itu yakni Tata Ibadah Pengucapan Syukur Panen / Bulanan[24]. Adanya Tata Ibadah Pengucapan Syukur Panen

24. Buku Liturgi Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara, 2017, hal 106-109

/ Bulanan ini tidak terlepas dari adanya kesadaran Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara untuk mengakomodir budaya Orang Tolaki masuk dalam gereja. Walaupun pada akhirnya bahwa dalam kenyataannya tidak semua jemaat melaksanakannya.

Jika melihat dari nama tata ibadahnya, yakni Tata Ibadah Pengucapan Syukur Panen / Bulanan maka sesungguhnya ada dua hal mendasar yang ada dalam tata ibadah itu. Yang pertama adalah syukur panen yakni *monahu nda'u* dan yang kedua adalah syukur bulanan. Perbedaannya adalah jika syukur panen itu adalah *monahu nda'u* karena jemaat yang melaksanakannya anggota jemaatnya umumnya adalah petani. Anggota jemaat atau gereja yang melaksanakan syukur panen selalu mengatakan bahwa yang mereka lakukan adalah *monahu nda'u*. Hasil-hasil pertanian dibawa ke dalam gereja, didoakan dan dipersembahkan kepada Tuhan sebagai syukur atas anugerah yang melimpah. Dalam ibadah syukur panen, setelah ibadah selesai maka akan dilanjutkan dengan makan bersama karena umumnya dalam ibadah syukur panen ada tamu atau undangan dari luar jemaat. Bahan-bahan makanan dalam acara makan bersama ini juga adalah hasil-hasil panen pertanian, seperti padi, sayuran, maupun buah-buahan. Sedangkan hasil-hasil pertanian yang tidak dijadikan bahan makanan akan dilelang (dijual) di antara sesama anggota jemaat dan tamu undangan yang hasilnya dalam bentuk uang akan dipakai gereja untuk berbagai keperluan misalnya untuk pembangunan fisik gereja dan lain-lain.

Hal yang kedua adalah syukur bulanan. Syukur bulanan ini dilaksanakan dengan dasar bahwa setiap anggota jemaat akan menerima penghasilan perbulan dari tempat dimana mereka bekerja. Kalau petani menerima hasil panennya setelah panen dilaksanakan, maka mereka yang bukan petani akan menerima penghasilan setiap bulannya. Terjadi perbedaan dalam pelaksanaan karena mata pencaharian yang tidak sama, tetapi ibadahnya memakai tata ibadah yang sama. Itu artinya, bahwa syukur bulanan yang dilakukan perbulan dan dilakukan oleh jemaat-jemaat yang ada di kota dasarnya adalah syukur panen atau yang disebut oleh Orang Tolaki sebagai ritual *monahu nda'u*.

Berbeda dengan gereja-gereja lain yang menerapkan persembahan dengan sistem perpuluhan atau mempersembahkan 10% dari penghasilan untuk Tuhan (misalnya dengan dasar Alkitab, Kitab Maleakhi 3 : 10), Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara (GEPSULTRA) tidak menerapkan hal tersebut tetapi menerapkan persembahan syukur panen dan persembahan syukur bulanan.

Dalam Tata Ibadah Syukur Panen / Bulanan ada beberapa penekanan terhadap persembahan kepada Tuhan. Misalnya dalam tata ibadah tersebut untuk Nats Pembimbing sudah disediakan pilihan untuk dibacakan oleh pelayan atau pendeta dari Kitab Kejadian 4:4; Kitab 1 Tawarikh 16:29; Kitab 1 Tawarikh 29:9a; Kitab 1 Tawarikh 29:14; Kitab Mazmur 4:6; Kitab Mazmur 126:5; Injil Lukas 21:4; Kitab Roma 12:1; Kitab Yakobus 1:17a; dan Kitab Amsal 3:9-10, yang kesemua ayat itu adalah bagaimana jemaat bersyukur kepada Tuhan dengan membawa persembahan. Kemudian untuk pembacaan Hukum Allah yang mana bacaannya adalah dari Kitab Ulangan 6:4-9 yang intinya adalah penegasan bahwa anggota jemaat harus mengasihi Tuhan dan melakukan segala apa yang diperintahkan oleh Tuhan. Perintah dari Tuhan itu antara lain agar anggota jemaat selalu bersyukur hanya kepada Tuhan dan salah satu bentuk syukur itu adalah persembahan.[25]

Jadi, walaupun tahapan ritual *monahu nda'u* tidak dilaksanakan di dalam gereja, tetapi inti dari pelaksanaannya itulah yang kemudian dilakukan di dalam ibadah di gereja, khusus untuk Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara (GEPSULTRA) sebagai gereja lokal. Inti yang dimaksudkan adalah bersyukur kepada yang Mahakuasa dengan mempersembahkan hasil-hasil pertanian. Sangat disyukuri bahwa kemudian gereja lokal ini memasukan ritual *monahu nda'u* dalam sebuah ibadah dengan tata ibadah khusus. Walaupun kemudian terjadi pemaknaan baru, bahwa setiap manusia pasti memiliki mata pencaharian yang tidak sama, tetapi apapun mata pencaharian yang digeluti oleh anggota jemaat dalam sebuah gereja di GEPSULTRA, adalah sebuah kewajiban untuk senantiasa bersyukur kepada Yang Mahakuasa. Jika anggota jemaat itu adalah komunitas petani, maka apa yang disebut sebagai ibadah *monahu nda'u* akan dilaksanakan satu kali dalam satu tahun. Tetapi jika bergeser ke jemaat di perkotaan dimana tidak ada lagi yang bermata pencaharian sebagai petani, maka *monahu nda'u* yang dilakukan adalah dalam bentuk persembahan syukur bulanan.

Tata ibadah dalam peribadatan di GEPSULTRA tidak dapat dipungkiri merupakan salah satu tradisi yang ada pada hampir semua gereja-gereja Protestan di Indonesia. Tetapi tata ibadah juga disusun dengan dasar-dasar Alkitab yang jelas. Demikian pula dengan tata ibadah Pengucapan Syukur Panen / Bulanan memiliki dasar Alkitab yang jelas terutama terkait dengan persembahan dan

25. Bandingkan dengan Djurubasa dan Djurubassa, 2019.

pengucapan syukur. Masuknya tata ibadah Pengucapan Syukur Panen / Bulanan dalam sistem peribadatan di GEPSULTRA pada akhirnya harus dipahami sebagai sebuah proses akulturasi yang terjadi antara tradisi peribadatan Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara dengan tradisi budaya lokal yakni orang Tolaki. Jika melihat terjadinya proses akulturasi ini dalam GEPSULTRA, maka harus dirunut dari sejarah berdirinya gereja ini dimana para pendirinya, terlepas dari adanya zending, merupakan tokoh-tokoh lokal orang Tolaki. Pertumbuhan GEPSULTRA di bumi orang Tolaki, mulai dari nama GKSTa sampai saat ini, tidak dapat dipisahkan oleh hadirnya para tokohnya yang notabene adalah orang-orang Tolaki. Sehingga pemakaian simbol *kalosara* sebagai logo GEPSULTRA juga merupakan sebuah keniscayaan.

Kalosara merupakan penggabungan dari dua suku kata *kalo* dan *sara*. *Kalo* merupakan suatu benda yang berbentuk bundar atau lingkaran.[26] *Sara* merupakan adat istiadat atau tata aturan, yakni segala sesuatu yang dapat dilakukan dan yang tidak dapat dilakukan dalam kerangka kehidupan, baik individu, keluarga, kelompok, masyarakat, maupun dalam kehidupan sosial lainnya. *Sara* atau *o'sara* ini oleh Orang Tolaki kemudian disimbolkan dengan sebuah benda yang terbuat dari seutas *ue wai* (sejenis rotan) yang berbentuk lingkaran, dipilin atau dililitkan sebanyak tiga lilitan, lalu pertemuan dari tiga lilitan tersebut kemudian disimpul atau diikat dimana salah satu dari ujung rotan akan dibiarkan mencuat keluar. Benda ini kemudian menjadi simbol hukum (adat) bagi Orang Tolaki dan disebut dengan *kalosara*.

Makna yang disematkan pada *kalosara* adalah dalam kerangka persatuan dan kesatuan yang mencerminkan kesatuan dari tiga stratifikasi sosial pada Orang Tolaki yakni yang masuk dalam golongan *anakia* (bangsawan), golongan *toono nggapa/toono dadio* atau orang kebanyakan, dan golongan "orang suruhan". Tiga unsur yang ada dalam kehidupan Orang Tolaki merupakan satu kesatuan yang membentuk sebuah sistem sosial. Sistem sosial ini harus dimaknai sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Artinya, bahwa sistem sosial itu terdiri dari tiga unsur tapi merupakan satu kesatuan.

Tiga lilitan *kalosara* yang kemudian disimpul atau diikat menjadi satu bagi Orang Tolaki, bermakna sebagai satu ikatan yang menguatkan, mengokohkan, dan menyatukan, sehingga bagian-

26. Tarimana, 1989.

bagian yang ada tidak dapat lagi terpisahkan satu dari yang lainnya. Satu ujung rotan dari ikatan yang mencuat keluar memiliki makna bahwa jika dalam kehidupan sosial Orang Tolaki terdapat friksi atau pertikaian atau sengketa, maka tiga unsur yang ada dan telah menjadi satu itulah yang akan menyelesaikannya. Atau dengan kata lain, bahwa segala sesuatu haruslah dilakukan bersama, diputuskan bersama, melalui musyawarah yang berazaskan kekeluargaan. Oleh karena itu, simbol *kalosara* bagi orang Tolaki merupakan simbol hukum adat tertinggi yang selalu ditaati, dihormati, dan dihargai, dalam berbagai aspek kehidupan.[27]

Kembali pada akulturasi yang terjadi antara tradisi peribadatan Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara dengan tradisi budaya lokal orang Tolaki, selain tidak dapat dikesampingkan hadirnya para pendiri gereja lokal ini, juga hal lain yang berperan di dalamnya adalah simbol *kalosara* sebagai simbol budaya orang Tolaki. Dilembagakannya Tata Ibadah Syukur Panen / Bulanan dalam GEPSULTRA tidak lain berangkat dari pemahaman para pendiri GEPSULTRA yang benar-benar memahami *kalosara* yang kemudian melahirkan falsafah hidup Orang Tolaki *inae konasara iee pinesara, inae liasara iee pinekasara* yang berarti setiap manusia yang berperilaku baik, menghargai dan menjunjung tinggi adat akan dihargai, tetapi sebaliknya bagi manusia yang hidup dan tidak berperilaku baik, tidak menghargai dan menjunjung tinggi adat tidak akan memperoleh penghargaan bahkan akan dianggap sebagai sampah masyarakat. Oleh karena itu, GEPSULTRA sebagai gereja lokal juga memiliki kewajiban untuk menjunjung tinggi dan menghargai tradisi lokal atau adat istiadat orang Tolaki dimana gereja ini bertumbuh. Masuknya tradisi *monahu nda'u* dalam gereja merupakan bukti nyata akan hal ini.

Kesimpulan

Dialektika kekristenan dengan budaya Tolaki di Sulawesi Tenggara telah berlangsung cukup lama, sejak awal kedatangan agama Kristen ke Sulawesi tenggara hingga hari ini. Dalam dialektika semacam ini, masing-masing tradisi, baik tradisi gereja maupun tradisi orang Tolaki telah saling belajar, saling mengisi satu sama lain, tetapi tidak nampak untuk saling mendominasi bahkan

27. Lihat, Idaman, 2011; Erens Elvianus Koodoh dan Idaman, 2013.

saling menegasikan. Apresiasi pemuka-pemuka gereja terhadap tradisi orang Tolaki tidak saja tampak pada ritual tradisi yang kemudian menjadi bagian dari tata ibadah di gereja semata. Dalam segala aspek, apresiasi ini juga dalam hal perkawinan. Sebelum kedua mempelai menjalani pemberkatan nikah di gereja, kedua mempelai biasanya melakukan prosesi adat tolaki. Kondisi ini memperlihatkan betapa gereja benar-benar menjaga dan merawat tradisi di mana gereja itu berada.

Monahu nda'u awalnya merupakan ritual persembahan pasca panen yang sejak dahulu telah dilaksanakan oleh orang Tolaki. Jika dilihat dari awal pelaksanaan ritual *mondahu nda'u,* nampak sangat kental pengaruh animisme-dinamisme. Persembahan pasca panen ini ditujukan kepada *sangia* (dewa), *sanggoleo mbae* (dewi padi), dan infrastruktur alam ghaib lainnya. Sehingga persembahan ini dianggap sebagai sesuatu yang bertentangan dengan ajaran agama samawi. Kedatangan agama-agama samawi di bumi Tolaki, seperti Islam dan Kristen, telah memberi warna dan makna baru terhadap ritual *Monahu Nda'u* ini. Penyebutan 'sangia' tidak lagi ditujukan kepada segala sesuatu yang berarti 'dewa', tetapi lebih dimaknai sebagai penyebutan kepada tuhan yang sebenarnya (*ombu sameena*), Tuhan monoteistik.

Transformasi ritual *monahu nda'u* pada orang Tolaki ini memungkinkan dapat berjalan dengan baik melalui proses akulturasi yang cukup panjang. Dalam proses ini, pemuka-pemuka gereja merasa perlu mempertahankan tradisi, melakukan kontekstualisasi, memberikan makna baru, dan menjadikannnya bagian dari peribadatan di gereja. Tentu ini, menjadi bagian dari strategi pemuka gereja untuk untuk tetap bertahan sebagai konsekuensi dari upaya memahami filosofi orang Tolaki, "inae konasara ie pinesara, inae lia sara ie pinekasara", yang dapat diartikan bahwa siapapun yang menghargai adat istiadat orang Tolaki, maka orang tersebut akan mendapat penghargaan yang tinggi, sementara jika seseorang tidak menghargai adat istiadat, maka ia tidak akan mendapat penghargaan atau biasa disebut dengan *pinekasara* (dikasari).

Daftar Pustaka

Anonim. 2016. *Ringkasan Singkat Cikal Bakal Kehadiran Injil Di Bumi Sulawesi Tenggara*. Kendari: Panitia Jubelium 100 tahun injil masuk Sulawesi Tenggara.

Anonim, *Buku Liturgi Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara*, 2017

Adams, Kathleen Marie. 1993. "The Discourse of Souls in Tana Toraja (Indonesia): Indigenous Notions and Christian Concepts." *Ethnology* 32(1):55-68.

Ajemain, 2019. "Makna dan Fungsi Monahu Nda'u pada Orang Tolaki di Konawe" dalam Danial (ed.), *Kapita Selekta Orang Tolaki*. Kendari: Yayasan Cipta Anak Bangsa.

Azra, Azyumardi, "The Race between Islam and Christianity: Theory Revisited. Islamization and Christianization in Malay-Indonesian Archipelago 1530-1670", in *Journal for the History of Dutch Missionsand Overseas Church*, no.2/7/2000.

Azra, Azyumardi. 2008. "1530–1670: A Race Between Islam And Christianity?" Dalam Aritonang, Jan Sihar dan Steenbrink, Karel. 2008. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden: Brill.

Bergink, Dinah. 1991. *Taenango: Oral Epiek in Tolaki Zuid-Oost Sulawesi*. Leiden: KITLV.

Boonde, Frederik N. 2016. *Tapak Tilas Perjalanan Kekristenan di Bumi Sulawesi Tenggara* . Kendari: Panitia Jubelium 100 Tahun GEPSULTRA.

de Jong, Chr. G. F., 2010a, *Vremdeen of de kust: het werk van de Nederlandse Zendingvereniging in Zuidoost-Celebes (indonesie) in de eerstehelft van de twingstigse eeuw*.

de Jong, Christiaan G.F., 2010b, *Nieuwe Meesters, Nieuwe goden, Geschiedenis van de Tolaki en Tomoronene twee volkeren in Zuidoost-Celebes (indonesie), van prehistorische tijden tot ca. 1950*.

Djurubasa, Arkipus dan Djurubassa, Gloria Miagina Palako. 2019. "Persembahan Persepuluhan: Suatu Kajian Teologis –Alkitabiah tentang Persembahan Persepuluhan dan Relevansinya bagi Gereja Masa Kini", *Jurnal UNIERA* Volume 8, Nomor 2; ISSN 2086-0404.

Elphick, R. 2012. A Christian Coalition of Paternal Elites. In *The Equality of Believers: Protestant Missionaries and the Racial Politics of South Africa* (pp. 116-131). University of Virginia Press. Retrieved July 20, 2020, from www.jstor.org/stable/j.ctt6wrkfv.13

Idaman, 2005. *Ritual, Identitas, dan Modernitas: Redefinisi Kepercayaan Aluk Todolo di Tana Toraja, Sulawesi Selatan*. Tesis MA. CRCS UGM Yogkakarta.

Idaman. 2011. "Nilai-Nilai Budaya *Kalo* dan Relevansinya dengan Upaya Penyelesaian Sengketa Tanah pada Masyarakat Tolaki di Kabupaten Konawe Sulawesi Tenggara" dalam Ibrahim dan Jannes Alexander Uhi (eds.), *Sepotong Tradisi Seuntai Makna: Sebuah Usaha Menggali Filsafat Nusantara,* Yogyakarta: Khomsa.

Jongeling, M.C. 1976. *Benih yang Tumbuh X: Suatu Survey Mengenai Gereja Protestan Sulawesi Tenggara (GEPSULTRA)*. Jakarta: Lembaga Penelitian dan Studi Gereja-gereja di Indonesia.

Klift -Snijder A.G. van der, 1996, *"Geroepen, gezonden en gezegend,Memoires van een zendelingsvrouw in Zuidoost-Celebes."* Bewerkt door dr. Chr.G.F. de Jong. Zoetermeer: Boekencentrum/ Kampen: Stichting WZOK.

Koentjaraningrat.2005. *Pengantar Antropologi II Pokok – Pokok Etnografi*. Jakarta: Rineka. Cipta.

Koodoh, Erens Elvianus dan Idaman. "Islam, Adat, and Conflict Resolution: Study of Mosehe Ritual in the Tolaki People of Konawe Regency, Southeast Sulawesi", *JICSA Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia*, Vol. 2, No. 1, 2013, h. 107-136.

Kosel, S. 2005. Christian Mission in an Islamic Environment: Religious Conversion in North Sulawesi in the Light of a Case-Study from Bolaang Mongondow. *Paideuma, 51*, 41-65. Retrieved July 20, 2020, from www.jstor.org/stable/40341886.

Lawole, Pieter Rata dan Sonaru, Gusti. 1982. *Rundu Walaka: Gumul Juang GEPSULTRA,* Kendari: Majelis Sinode GEPSULTRA.

Melamba, Basrin., dkk, 2019. "Zending and culture of tolaki tribe in southeast sulawesi, 1916-1942". *Jurnal Sejarah Citra Lekha*, Vol. 4, No. 1, 2019, hlm. 53-60.

Ngelow, Zakaria J., "Traditional Culture, Christianity and Globalization in Indonesia: The Case of Torajan Christians", *Inter-Religio* 45 / Summer 2004

Nooy-Palm, Hetty. 1979. *The Sa'dan Toraja: A Study of their Social Life and Religion: Orga-nization, Symbols and Beliefs*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Nooy-Palm, Hetty. 1986. *The Sa'dan Toraja: A Study of their Social Life and Religion: Rituals of the East and West*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Nope, Hotlif Arkilaus, 2008. *Akulturasi agama dan budaya: Studi tentang interpretasi nilai-nilai agama Kristen kedalam budaya lokal masyarakat Boti*, tesis s2 Sosiologi, UGM.

Pingak, Ch. 1963. *Dokumenta Kolaka*. Kolaka: Pemda Tingkat II Kolaka.

Rappoport, Dana. 2004. "Ritual music and christianization in the Toraja's Highlands, Sulawesi", *Ethnomusicology*, Vol. 48, No. 3 (Fall, 2004), pp. 378-404.

Schrieke, B.J.O. 1955–1957 *Indonesian Sociological Studies*. 2 parts. The Hague/Bandung: W. van Hoeve.

Swazey, Kelli A., 2008. *Carrying Culture and Re (creating) Nation through Christianity: Minahasan Culture and Identity in Transnational Indonesian Churches in New England*. Tesis MA tidak dipublikasikan. University of Hawai'i at Manoa.

Tarimana, Abdurrauf. 1985. *Kebudayaan Tolaki*. Jakarta: Balai Pustaka.

Th . van den End, Chris G. F. de Jong and Kees de Jong "Christianity In Central And Southern Sulawesi" dalam Aritonang, Jan Sihar dan Steenbrink, Karel. 2008. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden: Brill.

Tonga, L. Klesma. 1999. "Partisipasi GEPSULTRA Dalam Pembangunan: Suatu Studi Tentang Partisipasi GEPSULTRA Dalam Peningkatan Sumber Daya Manusia melalui Program Motivator". Skripsi STT Intim Makassar.

Wonga, Germanto. 2007. *Matahilo Mowewe: Suatu Kajian Historis-Misiologis Terhadap Masuknya Injil Di Mowewe dan Maknanya Bagi Kehidupan Jemaat Dewasa Ini*. Skripsi STT Intim Makassar.

Eksistensi Budaya *Kejawen* di Tengah Kristenisasi Masyarakat Sidorejo Kediri Abad XXI

Oleh: Gusti Garnis Sasmita dan Adi Putra Surya Wardhana

Pendahuluan

Kristenisasi selalu menjadi wacana yang menarik dalam berbagai perdebatan dan kajian keagamaan di Indonesia.[1] Kristenisasi kerap kali dihubungkan dengan kolonialisme Eropa, padahal perjumpaan pertama antara agama Kristen dengan komunitas Nusantara diperkirakan terjadi sebelum kedatangan para pedagang Eropa. Ada dugaan bahwa orang Kristen Nestorian[2] berkunjung ke Sumatera Utara pada abad ke-7, tetapi datanya tidak valid.[3]

Pada abad XIV, sejumlah rohaniawan Katolik singgah di kepulauan Nusantara seperti wilayah Majapahit dan Sumatera dalam perjalanan dari atau ke daerah misi. Diantara mereka terdapat rohaniawan Katolik dari Ordo Fransiskan bernama Ordorico de Pordonone pada 1323 dan Joao de Marignolli pada 1346.[4] Akan tetapi, mereka tidak mengadakan Kristenisasi (penginjilan) di Nusantara.

Ajaran Kristen disebarkan seiring dengan kedatangan para pedagang Eropa seperti Portugis, Spanyol, Belanda, dan Inggris di Nusantara sejak abad XVI. Namun, Kristenisasi hanya dilakukan di wilayah yang belum memeluk agama Islam. Pada mulanya,

1. Rahmah, 2020, hlm. 48; Muhsinin, 2019, 1-2; Mansur, 2004, 162; Ahmad, 2014, hlm. 83, Suharjo & Fatoni, 2017, hlm. 69.

2. Kristen Nestorian diketahui banyak menyebarkan agama Kristen di Cina dan wilayah Asia lainnya pada abad ke-7. Lihat Taniputera, 2008, hlm. 370-371.

3. Aritonang, 2006 hlm. 13-14.

4. Boelaars, 2005, hlm. 61; Aritonang & Steenbrin, 2008, hlm. 5-6.

kebijakan netral soal agama dipilih Belanda untuk menghindari konflik dengan komunitas Muslim. Kala itu, doktrin absolusitas agama Semitik sangat kental sehingga rentan terjadi konflik sektarian yang bermuatan politis. Kebijakan ini mulai berubah pada abad XIX.

Di Jawa, Kristenisasi mulai diperbolehkan pemerintah kolonial. Penyebaran agama Kristen Protestan dilakukan oleh *Nederlandsch Zendeling Genootschap* (NZG) serta badan-badan Injil lainnya, sedangkan Kristen Katolik dilakukan kaum misionaris.[5] Persaingan antara *Zending* dan *Missie* pun terjadi.[6] Bukan hal yang mudah bagi para pengabar Injil untuk mengkristenkan penduduk Jawa. Meskipun terlahir di Timur Tengah, Agama Kristen dianggap sebagai produk budaya Eropa yang kontras dengan budaya *Kejawen*. Selain itu, masyarakat Jawa sudah lebih dulu memeluk Islam sehingga sulit untuk dikristenkan oleh *Zending*.

Di Jawa Timur, Kristenisasi pertama kali justru dilakukan oleh penginjil di luar *Zending*. Mereka adalah Coenraad Laurens Coolen (1775-1873), seorang Indo yang menetap di Ngoro (terletak di Jombang dekat Pare, Kediri) dan Johannes Emde, seorang Jerman yang menetap di Surabaya (1774-1859).[7] Coolen berhasil mengkristenkan Ngoro dengan menggunakan metode yang ramah dengan budaya *Kejawen*. Coolen pun dijauhi oleh komunitas Kristen Eropa karena metode yang digunakannya.

Berbeda dengan Coolen, Emde adalah seorang puritan yang menganggap seorang berbudaya Kristen mestilah berbudaya Eropa (*Kristen Londo*).[8] Emde menganggap budaya *Kejawen* sebagai budaya yang menyimpang dari ajaran Kristen. Meskipun demikian, Emde cukup berhasil mengkristenkan orang-orang Jawa.[9] Selain itu, ada pula seorang *Zending* bernama J.E. Jellesma yang bersikap moderat.[10]

5. Niemeijer, 2010, hlm. 20.

6. Zending adalah lembaga pengabaran Injil Belanda. Missie adalah bahasa Belanda yang diambil dari Bahasa Latin Missio yang berarti pengutusan. Istilah Missie digunakan untuk misionaris Gereja Kristen Katolik Roma. Lombard, 2005, hlm. 98; Sukamto, 2016, hlm. 24.

7. *Ibid.*

8. Ismaul Fitroh, 78-79.

9. Coolen dan Johannes Emde adalah penginjil awam yang dihormati oleh umat Kristen Protestan Jawa Timur. Mereka peletak dasar dua corak perbedaan pandangan teologis dalam GKJW.

10. Ismaul Fitroh., *loc. cit*; Ricklefs, 2008, hlm. 35.

Coolen memiliki murid bernama Paulus Tosari yang di kemudian hari menjadi penginjil Kristen Jawa.[11] Sementara itu, Jellesma memiliki murid bernama Ngabdullah, seorang *Kejawen* asal Jepara yang menjadi penginjil tanah Jawa khususnya area Jawa Timur berjuluk Kyai Ibrahim Tunggul Wulung (1800–1885).[12] Tunggul Wulung memiliki murid bernama Radin yang menjadi penginjil di wilayah Jawa Tengah berjuluk Kyai Sadrach Surapranata (1835–1924).[13] Baik Tunggul Wulung maupun Sadrach menolak bernaung di bawah *Zending*.

Jejak Tosari, Kyai Tunggul Wulung, dan Kyai Sadrach menjadi bukti pertemuan antara budaya *Kejawen* dengan agama Kristen yang dibawa oleh orang Eropa. Tunggul Wulung dan Sadrach merupakan sosok yang—meminjam istilah Gus Dur—mempribumikan Kristen. Namun, pribumisasi Kristen mendapat tantangan. Sinkretisme Kristen dan *Kejawen* (Kristen Jawa) dianggap menyimpang oleh kaum *Zending* (Kristen *Londo*).

Pertentangan antara *Zending* dengan penginjil Jawa merupakan dinamika Kekristenan di Jawa. Realitas ini merepresentasikan relasi antara Kristen puritan dengan Kristen sinkretis. Terbentuknya Kristen sinkretis tidak dapat dipisahkan dari alam pikir orang Jawa yang adaptif terhadap sistem kepercayaan asing yang berasal dari seberang lautan. Sebaliknya, pertentangan budaya *Kejawen* dengan Kristen puritan tidak dapat dipisahkan dari keinginan pembawa agama untuk menjaga kemurnian ajarannya. Meskipun demikian, beragam pergumulan yang terjadi tidak mengurangi fakta tentang keberhasilan Kristenisasi di beberapa wilayah berbudaya *Kejawen* seperti Jawa Timur.

Salah satu wilayah yang berhasil dikristenkan adalah Desa Sidorejo, Pare, Kediri. Pare adalah wilayah yang tidak asing di kalangan antropolog. Pare merupakan lokasi penelitian Clifford Geertz yang melahirkan *magnum opus* berjudul *The Religion of Java*.[14] Sebagaimana judul bukunya, Pare yang disamarkan sebagai Mojokuto merupakan tempat pergumulan kepercayaan antara santri dengan abangan ditambah dengan kaum priayi. Trikotomi tersebut memang membingungkan secara faktual karena menggabungkan

11. Lombard, 100-101.

12. *Ibid.*

13. Sariman, 2019, hlm. 20-21.

14. Geertz, 2014, hlm. xviii.

sistem keyakinan dengan status sosial berdasar garis keturunan atau profesi. Akan tetapi, pengetahuan yang diberikan Geertz cukup membuktikan bahwa Pare adalah wilayah dengan kebudayaan *Kejawen* yang kental.

Sidorejo sebagai desa yang terletak tidak jauh dari Desa Pare dan masih termasuk wilayah Kecamatan (Distrik) Pare tumbuh menjadi desa Kristen. Sejak abad XIX, Sidorejo dikristenkan secara masif. Berdasarkan data *Kecamatan Pare dalam Angka 2019,* Desa Sidorejo adalah satu-satunya desa yang mayoritas penduduknya beragama Kristen di Kecamatan Pare.[15] Dalam upaya Kristenisasi, pasti terdapat pergumulan antara budaya *Kejawen* dengan agama Kristen di Sidorejo.

Jika masyarakat Sidorejo berhasil dikristenkan sejak abad XIX, bagaimana dengan eksistensi budaya *Kejawen* di desa tersebut pada abad XXI? Pertanyaan tersebut menarik untuk dikaji. Hal-hal yang menarik tersebut di antaranya sebagai berikut. (1) awal Kristenisasi di Desa Sidorejo; (2) pertemuan ajaran Kristen dengan budaya *Kejawen* di Desa Sidorejo (3) eksistensi budaya *Kejawen* di desa Sidorejo di tengah Kristenisasi awal abad XXI. Tujuan penelitian ini ialah untuk mengkaji relasi antara Kristenisasi terhadap budaya *Kejawen* di Desa Sidorejo, Kecamatan Pare, Kabupaten Kediri, Jawa Timur.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode analisis data kualitatif yang disusun dengan mengumpulkan sumber (heuristik), kritik sumber, interpretasi, dan pembuatan narasi. Metode analisis data kualitatif digunakan untuk mengkaji masalah ilmu sosial humaniora. Metode analisis data kualitatif membongkar makna tersembunyi atau disembunyikan melalui interpretasi atau penguraian makna di balik sebuah data.[16]

Data yang digunakan terdiri data lisan dan tekstual yang perlu dikritik dan diinterpretasi agar dapat disusun menjadi suatu narasi empirik. Data lisan didapat melalui wawancara terhadap tokoh agama, pengurus Gereja, tokoh *Kejawen*, dan pegawai Balai Desa

15. Badan Pusat Statistik, 2019, hlm. 47.

16. Ratna, 2010, hlm. 94 & 306.

Sidorejo. Data tekstual berupa arsip diperoleh dari Balai Desa dan Gereja di Sidorejo.

Penelitian ini menggunakan pendekatan hegemoni Gramsci untuk mengungkap upaya penundukan secara sadar dari satu kebudayaan terhadap kebudayaan lainnya. Menurut Antonio Gramsci, hegemoni ialah fase historis kelas penguasa untuk mendapat kepatuhan melalui konsensus atau persetujuan sadar dari kelompok non hegemonik.[17]Dalam kasus ini, hegemoni diperoleh dari dominasi Gereja terhadap eksistensi budaya *Kejawen* di Desa Sidorejo, Pare, Kediri.

Penelitian ini juga menguji kemungkinan terjadinya benturan budaya atau justru terjadi akulturasi-inkulturasi kebudayaan antara kebudayaan *Kejawen* dan Kristen. Benturan budaya disebabkan oleh konflik identitas antardua kebudayaan, yaitu Kristen dan *Kejawen*.

Budaya *Kejawen*

Budaya terbentuk dari kata budi dan daya. Budi bermakna akal, tabiat, watak, akhlak, perangai, kebaikan, ikhtiar, dan kecerdikan. Daya berarti kekuatan, tenaga, pengaruh, jalan, dan muslihat. Budaya dapat dimaknai sebagai kekuatan batin untuk menuju kebaikan, keindahan, dan membuat kehidupan lebih bernilai. Kebudayaan berarti hal-hal yang bersangkutan dengan budi dan akal. Wujud kebudayaan berada pada alam pikiran yang tertuang dalam tulisan-tulisan, sistem sosial, dan peninggalan-peninggalan fisik masyarakat.[18]

Orang Jawa memiliki budaya yang khas, yaitu budaya *Kejawen*. *Kejawen* sering dihubungkan dengan sistem kepercayaan orang Jawa yang sinkretik antara unsur pra Hindu, Hindu-Buddha, dan Islam atau pun Kristen.[19] Namun demikian, *Kejawen* tidak melulu soal sistem kepercayaan, tetapi seluruh tatanan kehidupan orang Jawa. Oleh sebab itu, budaya *Kejawen* menjadi akar dari perilaku atau tindakan orang Jawa dalam memandang dunia baik dunia besar (*jagad gedhe*) maupun dunia kecil (*jagad cilik*).

17. Gramsci, 1999, hlm. 20
18. Herusatoto, 1987, hlm. 5-8.
19. Koentjaraningrat, 1994, hlm. 310.

Budaya *Kejawen* terdiri dari seni tradisional, etika dan falsafah hidup, adat istiadat, pola pikir, kepercayaan pada alam gaib, *unggah-ungguh* (pola perilaku sopan santun), dan aktivitas untuk selalu menjaga keharmonisan. Magnis-Suseno memandang bahwa keselarasan dan kerukunan adalah prinsip utama bagi orang Jawa dalam memandang dunia. Ia mengatakan sebagai berikut.

> ...kalau dipertanyakan apa yang menjadi ciri khas kebudayaan Jawa, jawabannya barangkali dapat berbunyi, bahwa ciri khasnya terletak dalam kemampuan luar biasa kebudayaan Jawa untuk membiarkan diri dibanjiri oleh gelombang-gelombang kebudayaan yang datang dari luar dan dalam banjir itu mempertahankan keasliannya. Kebudayaan Jawa justru tidak menemukan diri dan berkembang kekhasannya dalam isolasi, melainkan dalam pencernaan masukan-masukan kultural dari luar.[20]

Kebudayaan Jawa bersifat adaptif terhadap masuknya unsur-unsur kebudayaan termasuk agama yang berasal dari seberang lautan. Budaya *Kejawen* terbuka terhadap unsur-unsur dari luar untuk menjaga keselarasan dan menjauhi konflik. Keterbukaan tersebut memperkaya kebudayaan Jawa tanpa kehilangan jati dirinya. Inilah *local genius* yang dimiliki oleh orang Jawa dalam merespon masuknya kebudayaan asing.

Keterbukaan budaya *Kejawen* ditunjukkan oleh masyarakat Kediri pada abad XIX. Dalam laporan tahunan pada 1863 yang dikutip Ricklefs, seorang penginjil Belanda bernama Poensen menulis tentang kehidupan religius orang Jawa yang sinkretik atau dipengaruhi Hindu-Buddha. Dalam laporannya, Poensen mencatat kepercayaan orang Jawa terhadap roh nenek moyang, penguasa Laut Selatan, dan makhluk astral lainnya. Orang Jawa di Kediri gemar *ngelmu* (mencari pengetahuan mistik). Orang Jawa di Kediri menganggap agama Kristen sebagai salah satu bentuk *ngelmu*.[21]

Gambaran budaya *Kejawen* di Kediri pada abad XX direpresentasikan oleh karya Geertz. Ia mengambil kasus di Kota Mojokuto sebagai nama samaran daerah Pare, Kediri pada 1950. Ia memotret kehidupan orang Jawa yang digolongkan sebagai kaum abangan (komunitas *Kejawen*). Dalam penelitiannya, Geertz menemukan bahwa upacara inti komunitas *Kejawen* berupa

20. Magnis-Suseno, 1984, hlm. 1.

21. Ricklefs, 2006, hlm. 44

slametan. Upacara *slametan* dilakukan sebagai ungkapan syukur kepada Sang Penguasa Alam dan menghindar dari segala mara bahaya. Ia juga melihat kepercayaan orang Jawa terhadap hal-hal gaib dalam pengobatan, sihir, dan magi. Geertz mencatat beberapa aliran penghayat kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa dalam komuntas *Kejawen* di Mojokuto (Pare, Kediri).[22]

Sementara itu, Ricklefs memotret budaya *Kejawen* dalam pusaran politik pada abad XX hingga XXI. Kaum abangan atau *Kejawen* menjauhi urusan politik pasca tragedi 1965 karena dituduh sebagai anggota Komunis. Pemerintah Orde Baru mengontrol ketat aktivitas mereka. Di tengah pengawasan, para pelaku budaya *Kejawen* berusaha bangkit melalui aktivitas seni dan kebatinan. Kebijakan kontrol ketat sesungguhnya bersifat paradoks karena Presiden Soeharto sendiri masih mempraktikkan budaya *Kejawen*.[23] Oleh sebab itu, kebijakan tersebut merupakan politik demi menjaga stabilitas kekuasaan. Hal ini dilakukan bukan saja oleh Pemerintah Orde Baru, tetapi juga pemerintah pasca reformasi. Baru pada 2019 pemerintah mengakui eksistensi penganut agama lokal dalam kolom agama/ kepercayaan KTP.

Selama belenggu pemerintah, pelaku budaya *Kejawen* banyak yang menganut agama Kristen sebagaimana narasi Ricklefs berikut ini.

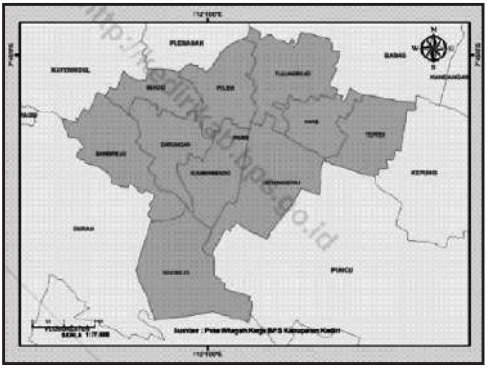
> *Conversions to Christianity, on the other hand, produced a major and ongoing transformation of Javanese society. One of the driving forces in these conversions was animosity towards Islam among abangan who had previously supported or been sympathetic to PKI.*[24]

Kristenisasi orang-orang *Kejawen* menggeliat lagi pada 1964 dan awal 1965. Akan tetapi, tragedi 1965 menjadi pendorong Kristenisasi yang lebih masif. Orang-orang *Kejawen* tidak memiliki agama resmi sehingga rentan mendapat stigma komunis. Mereka pun memilih menjadi Kristen. Mereka tidak memilih Islam karena trauma dengan pembantaian orang-orang PKI yang dilakukan aktivis Muslim. Gereja melindungi keluarga mereka. Mereka juga merasa, denominasi Kristen menerima budaya lokal sehingga menarik hati untuk menjadi bagian dari umat Gereja.[25]

22. Geertz, 1960, hlm. 11, 86, & 112.
23. Ricklefs, 2012, hlm. 130-137.
24. *Ibid*., hlm, 138.
25. *Ibid*., hlm. 139-141.

Desa Sidorejo Akhir Abad XIX: Merintis Kristenisasi

Desa Sidorejo adalah salah satu dari sepuluh desa yang ada di Kecamatan Pare, Kabupaten Kediri. Desa-desa tersebut di antaranya Desa Gedangsewu, Sumberbendo, Darungan, Sambirejo, Bendo, Pelem, Tulungrejo, Pare, dan Tretek. Desa Sidorejo terdiri dari tiga dusun, di antaranya Dusun Sidorejo, Purwoharjo, dan Kertoharjo. Desa Sidorejo memiliki luas wilayah 6,50 km^2.



Gambar 1. Peta Desa Sidorejo, Kecamatan Pare, Kediri

Sumber:Kecamatan Pare dalam Angka 2017, Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri.

Pada sisi utara, Desa Sidorejo berbatasan dengan Desa Gedangsewu, Sumberendo, Sambirejo Kecamatan Pare, dan Dukuh Karanganyar Disktrik Puncu. Sisi timur dan selatan berbatasan dengan Desa Sumberagung Kecamatan Plosoklaten, dan sisi barat berbatasan dengan Kecamatan Gurah. Sementara itu, data mengenai jumlah penduduk dan tingkat kepadatan digambarkan melalui tabel berikut ini.

Tabel 1. Luas, Jumlah Penduduk, dan Tingkat Kepadatan Desa-Desa di Kecamatan Pare Pada 2008

Nama Desa	Luas (km^2)	Jumlah Penduduk	Tingkat Kepadatan (Jiwa/km^2)
SIDOREJO	6,50	4516	695
GEDANGSEWU	8,38	15258	1821

SUMBERBENDO	4,12	4413	1071
DARUNGAN	4,01	5286	1318
SAMBIREJO	4,92	6558	1333
BENDO	2,89	5502	1904
PELEM	4,25	8247	1940
TULUNGREJO	5,92	14794	2499
PARE	2,26	19453	8608
TERTEK	3,96	12258	3095

Sumber: Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri

Tabel 1 menunjukkan, Desa Sidorejo memiliki tingkat kepadatan penduduk terendah dibandingkan dengan desa-desa lainnya di Kecamatan Pare. Luas wilayahnya berada di peringkat kedua di bawah Desa Gedangsewu. Pada 2008, jumlah penduduk Desa Sidorejo terdiri dari 4.516 jiwa. Tingkat kepadatan penduduk yaitu 695 jiwa/km^2. Kepadatan penduduk desa ini adalah yang paling rendah jika dibandingkan dengan desa-desa lainnya. Pada tahun yang sama, penduduk Desa Sidorejo hanya terdapat dua pemeluk agama, yaitu Kristen dan Islam.

Tabel 2. Jumlah Penduduk Kecamatan Pare Berdasarkan Agama 2008

No	Nama Desa	Islam	Kristen	Hindu	Buddha	Jumlah
1	SIDOREJO	542	3973	0	0	4515
2	GEDANGSEWU	14312	743	94	109	15258
3	SUMBERBENDO	4042	109	131	131	4413
4	DARUNGAN	5093	140	0	53	5286
5	SAMBIREJO	5619	887	20	32	6558
6	BENDO	4925	243	61	273	5502
7	PELEM	8164	51	19	13	8247
8	TULUNGREJO	14507	217	33	37	14794

9	PARE	16968	1825	597	63	19453
10	TERTEK	11584	658	0	16	12258
Jumlah		85756	8846	955	727	96284

Sumber: Badan Pusat Statistik Kabuapten Kediri

Tabel 2 memperlihatkan, jumlah umat Kristen mencapai 3973 dan umat Islam mencapai 542 jiwa. Artinya, umat Kristen mendominasi populasi di Desa Sidorejo dengan persentase sebesasar 88%, sedangkan umat Islam sebesar 12%. Berdasarkan tabel tersebut, Desa Sidorejo merupakan satu-satunya desa yang didominasi oleh penganut agama Kristen di Kecamatan Pare, Kediri. Dominasi tersebut dapat ditelusuri melalui jejak historis.

Desa Sidorejo berdiri pada abad XIX. Pada mulanya, wilayah tersebut merupakan hutan yang disebut dengan *Alas Gerojogan* (Hutan Air Terjun). Pada sekitar 1880-an, seorang tuan tanah membuka lahan di hutan tersebut. Lahan tersebut pada mulanya merupakan salah satu wilayah di Dukuh Parerejo, Desa Gedangsewu, Kediri. Sang Tuan Tanah mengalami kegagalan dalam usaha perkebunannya sehingga lahan terbengkalai.[26]

Pada 1895, sebuah sidang mempertemukan jemaat Kristen Kediri dan Madiun. Rapat besar tersebut memutuskan untuk mengusulkan pemanfaatan lahan terbengkalai sebagai tempat untuk membina jemaat gereja yang miskin kepada Residen Kediri. Sosok-sosok punggawa Gereja yang berperan penting dalam membawa jemaat dari berbagai desa ke lahan tersebut di antaranya T. Dumenek, Kyai Lewi, dan Kyai Silpanus Djati Anom.

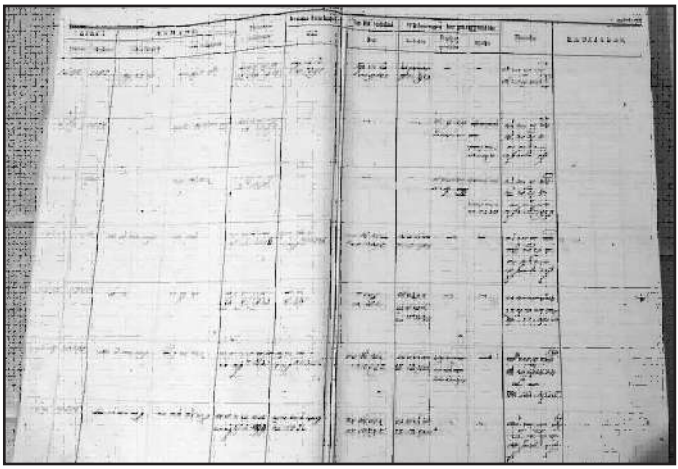
Pada 1898, Desa Parerejo Gerojogan berdiri berdasarkan rapat majelis Jemaat Kristen Kediri di Gedangsewu. Desa dipimpin oleh Marwi Kertowirjo yang mengayomi dua puluh tujuh kepala keluarga penganut Kristen yang dikumpulkan dari berbagai wilayah.[27] Pada 5 Januari 1899, pengajaran *zending* dibuka untuk pertama kalinya.[28] Pada 1903, rumah pendeta didirikan.

26. Djojo, 1948, hlm. 2.

27. *Ibid*.

28. *Pratelaning Namanipoen Moerid-moerid ing Pamoelangan Zending ing Sidoredjo (Stamboek)*, GKJW Jemaat Sidorejo.

Pada 1904, Jemaat desa diresmikan.[29] Pada 1918, sebuah rumah sakit digunakan untuk melayani masyarakat desa. Pada 26 Juli 1933, Gedung Gereja berdiri.[30] Tidak lama, sebuah sekolah dibangun.[31] Artinya, pemukiman umat Kristen di daerah tersebut memiliki fasilitas yang lengkap, yaitu tempat ibadah, pendidikan, dan kesehatan. Semua fasilitas tersebut dikelola oleh Gereja.[32] Pada 1936, Desa Parerejo Gerojogan dirubah namanya menjadi Desa Sidorejo yang bermakna menjadi (*sido*) ramai (*rejo*).



Gambar 2. Buku Baptis GKJW Jemaat Sidorejo periode 1900-an
Sumber: Foto diambil oleh Gusti Garnis Sasmita pada 6 Juli 2020.

29. Bundel Arsip Kantor Jemaat Greja Kristen Jawi Wetan Desa Sidorejo, Kecamatan Pare, Kediri, 1981.

30. Gedung Gereja yang ada di desa tersebut merupakan Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW). GKJW ialah gereja Kristen lokal yang didirikan oleh komunitas Kristen Jawa Timur pada 1931 dengan nama *"Pasamuwan-pasamuwan Kristen Djawi Ing Tanah Djawi Wetan"*. Pada 27 Juni 1932, nama tersebut diubah menjadi Gereja Kristen Jawi Wetan (*Oost Javaansche Ke*rk) berdasarkan Besluit Gubernur Jenderal Hindia Belanda Nomor 53 (Staatsblad No. 372) 27 Juni 1932. GKJW merupakan gereja independen, tetapi masih dipimpin oleh pengabar Injil NZG hingga 1942. *Serat Pratanda Kelahiran, Warga Pasamuwan Kristen tuwin Pratanda Nikah*, 2015; Aritonang & Steenbrin, 2008, hlm. 716; Fitroh, 2018, hlm. 76.

31. Sekolah tersebut kemudian berkembang dan dikelola oleh Yayasan Badan Pendidikan Kristen (YBPK) Sidorejo.

32. Wawancara dengan Yunani pada 27 Juni 2020.

Gambar 3. Bangunan Gereja GKJW Jemaat Sidorejo

Sumber: Foto diambil oleh Gusti Garnis Sasmita pada 6 Juli 2020.

GKJW Jemaat Sidorejo memiliki relasi erat dengan NZG Kediri, konsulat *Zending* Batavia, dan Residen Kediri. Beberapa kali terjadi korespondensi yang membicarakan masalah lahan bekas Desa Gedangsewu yang kemudian menjadi Desa Sidorejo. Tanah tersebut digunakan untuk membangun fasilitas desa, Gereja, dan pemukiman masyarakat Kristen Sidorejo.[33]

Pada awalnya, status lahan berupa pinjaman sehingga perlu perpanjangan pinjaman yang diajukan kepada Residen Kediri. Kemudian, ada masalah likuidasi (pembubaran) lahan sehingga pengelolaannya diserahkan kepada pemerintah desa. Pada masa itu, muncul sedikit kesalahpahaman antar NZG Kediri dengan pemerintah kolonial karena Dewan Gereja berkeinginan agar lahan tersebut dikelola oleh Gereja. Lahan digunakan sebagai sekolah, Gereja, dan pemakaman *Pasamoean* (Persekutuan).[34]

33. *Bruikleen van een stuk grond in de Desa Gedangsewu (regentschap Kediri)*, Batavia-Centrum, 23 November 1936.

34. *Nederlandsch Zendeling Genootschap Regent Kediri aan het Zendingsconsulaat Van Heutsz Boulevard 17 te Batavia Centrum: Liquidatio Land Pareredjo, 23 April 1937; Afschrift van het schrijven van den heer E.G. Kekem te Kediri, Paree, 12 Februari 1937; Verzoek van den Kerkeraad der Jav. Chr. Gemeente Sidareja (Pareredjo) afstrist met het Inlandsch besluit/recht van oenige stukken grond in de desa Gedangsewu, 3 Augustus 1937; Uittreksel uit het Register der Besluiten van den Resident van Kediri. Kediri 12 Augustus 1937; Zendingsconsul Batavia*

Meskipun lahan dikelola desa, Gereja secara faktual memiliki peran yang sangat besar dalam pemerintah desa baik pada masa kolonial maupun pasca kemerdekaan Indonesia. Hal ini dibuktikan dengan Gereja yang mengirim masyarakat desa untuk transmigrasi (kolonisasi) pada masa kolonial (1930-an hingga 1940-an)[35] dan Orde Baru (1977 dan 1980).[36] Padahal, kewenangan mengirim penduduk desa untuk ditransmigrasikan semestinya dimiliki oleh pemerintahan desa. Artinya, Gereja memiliki kekuasaan dalam urusan pemerintahan desa.

Gambar 4. Lembaga Madjelis Agoeng (Sinode Jawa) di Mojowarno, Jawa Timur, 1943.
Sumber: wereldculturen.nl

Berkaca pada narasi sejarah di atas, metode awal Kristenisasi di Sidorejo rupanya mirip dengan metode Kristenisasi di beberapa daerah, yaitu melalui *babat alas* (membuka hutan). Para penginjil membangun komunitas dengan mengumpulkan orang-orang yang bersedia menerima ajaran Kristen di hutan yang dibuka. Metode ini digunakan oleh Chastelein di Bogor, Coolen di Ngoro, Günsch di Sidokare, dan Jansz di daerah Muria.[37]

Centrum aan den Welkerwaarden Heer Ds. E.G. van Kekem. 14 December 1939.

35. Arsip Gereja Kristen Djawi Wetan Desa Sidorejo, Kecamatan Pare, Kediri.
36. Surat Pernyataan Pendeta Ds. Soeharta 5 Januari 1981.
37. Lombard, 2005, hlm. 100-101.

Metode *babat alas* juga dilakukan oleh penginjil bumiputera di Mojowarno, Tunjungrejo, dan Wiyung.[38] Metode *babat alas* dirasa lebih efektif dalam membangun komunitas dominan Kristen di antara masyarakat mayoritas Muslim. Dengan demikian, umat Kristen GKJW di Sidorejo dapat menjadi komunitas yang dominan hingga awal abad XXI.

Pergumulan Kristenisasi dengan Budaya *Kejawen* Abad XXI: Dekulturasi atau Inkulturasi?

1. Hegemoni GKJW Jemaat Sidorejo terhadap Pemerintahan Desa

Awal abad XXI, GKJW Sidorejo berhasil mempertahankan dominasi umat Kristen di desa sebagaimana ditampilkan pada tabel 2. Hanya ada dua agama di desa ini, yaitu Kristen (Protestan) dan Islam. Para pendatang yang memeluk Islam diizinkan untuk menetap dan mencari penghidupan di desa Kristen ini. Hanya saja, mereka hanya diperbolehkan menempati daerah pinggiran desa. Para pendatang Muslim juga harus mematuhi peraturan desa yang dikuasai oleh Gereja. Jumlah penduduk Muslim di desa ini sekitar lima ratus hingga enam ratusan jiwa.[39]

Sayang sekali data mengenai jumlah tepat antarumat beragama di desa ini kurang akurat. Data hanya menulis keterangan agama Kristen saja, padahal antara Kristen Katolik dan Kristen Protestan merupakan dua agama yang berbeda. Data BPS juga tidak menulis agama Konghucu meskipun sudah diakui sebagai agama resmi pemerintah. Oleh sebab itu, pada data BPS hanya terdiri dari empat agama, yaitu Islam, Kristen, Hindu, dan Buddha.

Selama kurun 2001 hingga 2019, data penganut agama di Desa Sidorejo hanya ditampilkan pada tahun-tahun tertentu saja. Data penganut agama hanya ditampilkan pada 2008, 2011, 2012, dan 2013. Pada 2014 hingga 2019, data hanya menuliskan keterangan agama penduduk mayoritas tanpa jumlah yang pasti. Data pada 2017 ditulis penganut agama Islam yang menjadi mayoritas, padahal tahun sebelum dan sesudahnya ditulis agama Kristen.[40]

38. *Ibid*.

39. Kecamatan Pare dalam Angka 2011, 2011, hlm. 36; Kecamatan Pare dalam Angka 2012, 2012, hlm. 37. Kecamatan Pare dalam Angka 2014, 2014, hlm. 40.

40. Kecamatan Pare dalam Angka 2017, 2017, hlm. 47.

Artinya, banyak kesalahan dalam data kependudukan soal agama Desa Sidorejo di BPS. Mengapa hal ini bisa terjadi?

Rupa-rupanya data administratif desa yang menjadi sumber data KUA Kecamatan Pare dan diteruskan ke BPS Kabupaten Kediri kurang rapi. Pegawai desa mengaku tidak menyimpan data-data kependudukan tentang agama yang dianut masyarakat Sidorejo. Data administratif pemerintahan desa dikuasai oleh Gereja.[41] Normalnya, pemerintah desa memiliki otoritas administratif yang posisinya berada di bawah kecamatan dalam sistem pemerintahan.

Berdasarkan *Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1999* yang disempurnakan oleh *Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah*, dan Undang Undang Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintahan Daerah", desa memiliki kewenangan untuk mengatur dan mengurus urusan pemerintahan. Desa tidak hanya berada pada level administrasi atau bawahan daerah, tetapi sebagai "*Independent Community*", yakni desa dan masyarakatnya berhak berbicara atas kepentingan masyarakat sendiri.[42]

Pemerintah pusat memberikan otoritas kepada desa untuk mengatur secara mandiri termasuk bidang sosial, politik dan ekonomi. Hal tersebut dipertegas dalam *Peraturan Pemerintah Nomor 72 Tahun 2005 Pasal 7 huruf b*. Disebutkan bahwa dalam pelaksaan otonomi desa secara luas, nyata, dan bertanggungjawab, urusan pemerintahan yang menjadi kewenangan kabupaten/ kota yang diserahkan pengaturannya kepada desa. Realitas di Desa Sidorejo menunjukkan adanya ambiguitas.

Gereja secara *de facto* memegang jalannya pemerintahan di desa. Pemerintah Desa Sidorejo hanya menjadi pemerintahan di "atas kertas". Oleh sebab itu, Desa Sidorejo menganut dualisme pemerintahan. Otoritas desa dalam penyelenggaraan berbagai kegiatan masyarakat sangat dipengaruhi hegemoni gereja. Secara *de jure*, desa sesuai dengan peraturan tersebut memiliki otoritas atas segala bentuk pengaturan masyarakat di bawah naungannya. Akan tetapi, pemerintah Desa Sidorejo berada pada kondisi dilematis tatkala bersinggungan dengan kekuasaan Majelis Gereja Desa Sidorejo.

41. Wawancara dengan Rudi staff Balai Desa Sidorejo pada 22 Juni 2020; Wawancara dengan Wahyu staff Balai Desa Sidorejo pada 7 Juli 2020.

42. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah, 1999; Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah; Undang-Undang Republik Indonesia Normor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintahan Daerah.*

Sebagai salah satu contoh, berdasarkan penuturan seorang perangkat desa, kepengurusan akta kelahiran semestinya ditangani oleh desa. Pengajuan akta memang diurus pemerintah desa, tetapi pendataan awal berada di tangan Gereja. Dalam hal ini, majelis memiliki tugas pencatatan setiap kelahiran, pernikahan, dan kematian warga Desa Sidorejo. Suatu hal menarik ketika pemerintah desa mengkolaborasikan kewenangannya sebagai *self comunity*[43] dengan tetap mempertahankan hegemoni Gereja dalam pelaksanaan setiap kegiatan desa. Artinya, Gereja memanfaatkan birokrasi sebagai cara melakukan Kristenisasi.

2. Hegemoni Gereja terhadap Budaya *Kejawen*

Suatu bentuk hegemoni masyarakat dari pihak yang berkuasa kepada pihak yang dimarginalkan menekankan pada sebuah penyadaran. Hegemoni sebagai sebuah kemenangan didapatkan melalui mekanisme konsensus daripada suatu bentuk penindasan terhadap kelas sosial lainnya. Hal semacam ini menunjukkan bahwa hegemoni pola pikir masyarakat memang dibangun sejak awal. Kedudukan ideologi dari sebuah atau beberapa kelompok di dalam masyarakat sipil yang dianggap memiliki kedudukan lebih tinggi dari yang lainnya.[44]

Beberapa diantara awal perkembangan, memang tidak dimungkiri adanya sebuah paksaan untuk meninggalkan budaya Jawa bagi warga Sidorejo.[45] Pengabaran Injil yang berasal dari bangsa Eropa sangat menentang unsur budaya *Kejawen* dalam praktek peribadatan menurut sudut pandang Emde. Oleh sebab itu, hegemoni Gereja memiliki dampak yang signifikan terhadap perubahan pandangan Gereja dan komunitas Kristen terhadap Budaya *Kejawen*.

43. Komunitas yang mengatur dirinya sendiri.

44. Patria & Arief, 2003, hlm. 119-121

45. Wawancara dengan pendeta GKJW Jemaat Sidorejo Dwi Cahcoyo pada 6 Juli 2020.

TIMES INDONESIA

SIDOREJO

Sejarah Gereja Zaman Kolonial

Membangun Masa Depan Umat Kristen

Gambar 5. Tajuk utama surat kabar Times Indonesia menampilkan tugu penyambut Desa Sidorejo berbentuk Kincir Angin bergaya Eropa dengan dominasi warna merah, putih, dan biru khas Belanda.

Sumber: Times Indonesia

Kontak antara agama Kristen dengan budaya *Kejawen* di Desa Sidorejo semestinya menunjukkan suatu bentuk akulturasi. Akulturasi merupakan proses sosial yang disebabkan oleh kontak antarkebudayaan dan diikuti oleh penerimaan kebudayaan lokal terhadap unsur-unsur kebudayaan lainnya.

Dalam proses akulturasi, proses sosial yang mencabut unsur-unsur kebudayaan lokal agar masuk ke dalam kebudayaan baru tidak dapat dihindari. Proses ini disebut dengan dekulturasi.[46] Menyitir Kunene, dekulturasi muncul karena kontak dua kebudayaan yang salah satunya mendominasi kebudayaan lainnya secara sadar dan sengaja baik langsung maupun tidak langsung.[47] Ohkawa menghubungkan dekulturasi dengan marginalisasi.[48] Artinya, ada bagian-bagian penting dalam kebudayaan yang hilang sebagaimana juga pendapat Haviland.[49] Pada kasus ini, unsur-unsur tertentu dalam budaya *Kejawen* dimarginalkan, malah ditanggalkan. Budaya *Kejawen* yang telah berakar digeser secara mendasar oleh pengaruh Kristen Protestan yang dibawa dari Belanda.

46. Barkey, 2011, hlm. 159.
47. Kunene, 1968, hlm. 19.
48. Ohkawa, 2015, hlm. 250.
49. Haviland, 1993, hlm. 263.

Salah satu contoh marginalisasi adalah pada ranah sistem kepercayaan. Setiap desa selalu terdapat punden yang dipercaya sebagai tempat penghormatan terhadap *dhanyang* atau roh pelindung desa oleh masyarakat *Kejawen*. Deskripsi mengenai sistem kepercayaan ini digambarkan secara bernas oleh Geertz[50] dan Koentjaraningrat[51] dalam *magnum opus* mereka masing-masing. Ada roh-roh halus lain yang juga dipercayai keberadaannya oleh orang Jawa, di antaranya *bahureksa* (roh penjaga tempat-tempat tertentu), *sing ngemong* (roh pemberi kesejahteraan), dan *widadari* (bidadari yang berbuat baik kepada manusia). Selain itu, orang *Kejawen* mewaspadai kehadiran *memedi* yang dianggap sebagai roh jahat.[52]

Di Desa Sidorejo, tempat penghormatan pada *dhanyang* desa tidak ada. Hanya saja, beberapa tahun belakangan ini, orang-orang *Kejawen* desa berusaha untuk mencari dan membangun punden desa. Mereka menemukan tempat yang diperkirakan sebagai lokasi *dhanyang* desa bersemayam. Mereka memilih suatu lokasi sebagai punden desa berdasar kepada adanya pohon besar yang *sangar*[53] dan ditemukannya tengkorak kepala manusia perempuan yang telah membatu.[54] Kegiatan di punden tersebut dihayati dan dilestarikan secara tertutup oleh masyarakat *Kejawen* Sidorejo.[55]

Dekulturasi nampak pula dalam peniadaan upacara peringatan 1 Sura atau yang biasa disebut dengan *Suroan* oleh masyarakat Jawa. Orang *Kejawen* selalu merayakan peringatan tahun baru Jawa dengan melakukan ritual maupun *laku tapa*. Baik penuturan pemerintah desa maupun pendeta GKJW Jemaat Sidorejo menerangkan bahwa desa dan gereja tidak mengenal adanya adat peringatan 1 Suro. Peniadaan ini tentu bukan tanpa sebab. Perayaan 1 Suro pastilah dianggap menyimpang dari ajaran Kristen.

50. Geertz, 1960, hlm. 23-28 & 82.

51. Koentjaraningrat, 1994, hlm. 338.

52. *Ibid*., hlm. 338-339.

53. Aneh, unik, menyeramkan, mengandung mistis

54. Wawancara dengan bapak joko karebet ketua paguyuban *Jaranan* Sabdo Manggolo pada 22 Juni 2020

55. Sebuah kepercayaan animisme dan dinamisme yang masih berakar kuat dalam masyarakat jawa, yakni meminta suatu urusan dengan perantara zat yang maha berkekuatan dengan dasar bahwa Tuhan yang maha agung memberikan keberkahan melalui kekuatan yang disalurkan pada benda/kegiatan tersebut.

Akan tetapi, kelompok minoritas *Kejawen* masih melakukan tradisi 1 Suro dengan mengirim doa kepada roh leluhur di punden desa. Acara *suroan* dilakukan dengan membangun cungkupan (bangunan peneduh) dan membuat *bucengan* (tumpeng). Kelompok tersebut secara identitas (KTP) beragama Kristen Protestan, tetapi masih memegang teguh budaya *Kejawen*. Kelompok minoritas tersebut mempercayai bahwa dengan mengirim doa kepada leluhur akan senantiasa dimudahkan berbagai urusannya di dunia. Mereka yakin bahwa tidak ada penyekutuan Tuhan, karena semua kehendak berada dalam kuasa Tuhan.

Tentu saja, aktivitas tersebut memantik ketidaksukaan dari beberapa anggota masyarakat karena dianggap menyimpang dari ajaran Kristen. Akan tetapi, jalan negosiasi selalu ditempuh oleh Dewan Majelis Gereja guna memecahkan berbagai tantangan terkait Budaya *Kejawen* yang memang tidak dapat dilepaskan dari masyarakat desa. Negosiasi sebagai proses interaksi yang dilakukan oleh kedua belah pihak, yakni perwakilan komunitas masyarakat Kristen yang menghendaki kemurnian ajaran gereja dengan komunitas Kristen penghayat budaya *Kejawen*.

Mereka saling memberi dan menerima atas sesuatu yang ditentukan dengan kesepakatan bersama. Adapun kesepakatan yang dicapai sebagai bentuk dari negosiasi tersebut cenderung mengarah terhadap pemberian izin pelaksanaan atau penggunaan budaya Jawa. Tentu saja, ada berbagai batasan yang dipantau oleh kalangan Kristen puritan sebagaimana pandangan Emde soal budaya dan agama.[56]

Dalam upacara daur hidup, orang Jawa selalu mengadakan *slametan* pernikahan. Upacara pernikahan adat Jawa terdiri dari beberapa tahapan, di antaranya pingitan, lamaran, seserahan, *pasang tarub, siraman, paes, dodol dawet, midodareni, akad, temu penganten, balangan suruh, ngidak endog, timbangan, kacar kucur, dulangan,* dan *sungkeman*. Selain itu, orang *Kejawen* selalu menghitung hari yang baik dalam pelaksanaan upacara pernikahan agar rumah tangga yang dibangun menjadi baik.

Pemilihan hari baik atau kepercayaan pada primbon dalam penentuan tanggal pernikahan sudah tidak dilakukan masyarakat

56. Dalam GKJW, terdapat corak perbedaan pandangan teologis, yaitu menerima budaya lokal dan menolak budaya lokal baik sebagian maupun keseluruhan sebagaimana perbedaan pandangan antara Coolen dengan Emde.

Kristen taat di Desa Sidorejo.[57] Adapun pemilihan hari harus menyesuaikan dengan jadwal Gereja. Menurut pendeta GKJW, adat *pingitan* ditiadakan meskipun Gereja tidak melarang penggunaan upacara adat Jawa. Pendeta menekankan agar adat Jawa tidak boleh menggoyahkan iman jemaat.[58] Artinya, upacara pernikahan sebagai bagian dari daur hidup dalam budaya *Kejawen* mengalami dekulturasi agar sesuai dengan teologis GKJW Jemaat Sidorejo.

Dekulturasi berikutnya ada pada peniadaan unsur-unsur peringatan kematian sesuai adat dan tradisi Jawa. Dalam budaya *Kejawen*, peringatan kematian terdiri dari 3 harian, 7 harian, 40 harian, 100 harian, dan 1000 harian. Doa-doa dilantunkan untuk ketenangan jiwa orang yang sudah meninggal. Upacara kematian berdasar budaya *Kejawen* diubah dengan upacara pemberkatan kematian berdasar ajaran Kristen Protestan.

Pada malam hari setelah pemakaman, acara yang dilakukan masyarakat adalah doa penghiburan kepada keluarga yang ditinggalkan. Yang didoakan dalam hal ini adalah keluarga yang ditinggalkan agar senantiasa ikhlas melepas kepergian jenazah. Dalam teologi Kristen GKJW, orang yang meninggal tidak dapat didoakan karena sudah menjadi otoritas Tuhan.[59]

Peringatan mengenang 40 dan 100 hari masih dilakukan. Namun, konsep peringatannya berbeda dengan budaya *Kejawen*. Dalam tradisi GKJW, doa-doa yang diucapkan tidak diperuntukkan kepada yang sudah meninggal. Akan tetapi, doa mengarah kepada bentuk rasa syukur karena yang ditinggalkan sudah ikhlas. Selain itu, peringatan juga dilakukan untuk mengenang jasa baik orang yang sudah meninggal. Hal yang menarik adalah acara *brobosan* masih dilaksanakan dengan anggapan agar keluarga yang di tinggalkan tidak *ketok-ketoken*.[60]

Selain pada upacara daur hidup, dekulturasi nampak pada kesenian tradisional Jawa yang ada di Desa Sidorejo. Adapun negosiasi komunitas Kristen GKJW Jemaat Sidorejo menerima kesenian Jawa yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai Kristiani. Hal ini tampak dalam penggunaan gamelan pada acara peringatan natal dan paskah di Gereja. Selain itu, berbagai kesenian seperti

57. Wawancara dengan Rudi staff Balai Desa Sidorejo pada 22 Juni 2020.

58. Wawancara dengan pendeta GKJW Sidorejo Dwi Cahcoyo pada 6 juli 2020.

59. *Ibid.*

60. Terngiang-ngiang atau dihantui bayangan orang yang meninggal.

wayang, sendratari dan tari *Jaranan* juga diterima baik oleh masyarakat untuk diselenggarakan dalam acara hajatan atau peringatan hari kemerdekaan RI.

Meskipun dapat diterima, pentas kesenian bernafas *Kejawen* masih menjadi pro dan kontra. Misalnya saja grup kesenian *Jaranan* Sabdo Manggolo yang dipimpin oleh Joko Karebet. Berdasar penuturan pimpinan paguyuban *Jaranan*, kesenian tradisional tersebut sudah tumbuh di desa tersebut sejak 20 tahun yang lalu.[61] Kesenian *Jaranan*, menurut Suwondo, selaku pendeta GKJW Sidorejo, bukan merupakan kesenian asli yang diciptakan oleh penduduk Desa Sidorejo. [62]

Kesenian *Jaranan* ialah kesenian tradisional Jawa yang dibawa oleh masyarakat luar desa yang tinggal di Desa Sidorejo. Karebet selaku pimpinan *Jaranan* menikah dengan Nancy yang merupakan masyarakat asli Desa Sidorejo. Pandangan soal kesenian *Jaranan* jelas berhubungan dengan latar historis pendirian Desa Sidorejo yang dirancang sebagai desa Kristen. Oleh sebab itu, kesenian *Jaranan* yang merupakan kesenian tradisional Jawa justru dianggap sebagai kesenian pendatang di Desa Sidorejo.

Pada awal tumbuh kembangnya kesenian *Jaranan* Sabdo Manggolo, ada beberapa pihak yang kurang menerima. Kesenian *Jaranan* dinilai sebagai kesesatan karena mengundang roh gaib dan memasukkannya pada raga manusia. Apalagi, pertunjukan *Jaranan* dibarengi dengan pembakaran kemenyan sebagai media pengundang jin dan setan.

Gambar 6. Barong Kesenian *Jaranan* dipajang lebih tinggi daripada ilustrasi Yesus Kristus di Kediaman Djoko Karebet

Sumber. Foto diambil oleh Gusti Garnis Sasmita pada 22 Juni 2020.

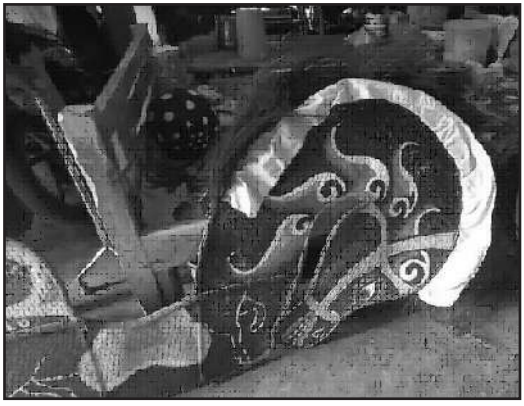
61. Wawancara dengan bapak Djoko Karebet

62. Wawancara dengan Suwondo

Latihan pagelaran seni tari *Jaranan* Sabdo Manggolo biasanya dilakukan sekitar 2 minggu sebelum dimainkan pada acara hajatan. Eksistensi *Jaranan* di tengah jemaat Kristiani Desa Sidorejo diperkuat dengan jaringan komunikasi antara pemuda paguyuban *Jaranan* dengan pemerintah desa. Ade selaku pegawai balai desa misalnya, merangkap sebagai seseorang pelestari grup *Jaranan*. Hal ini merupakan salah satu upaya merukunkan pihak pemerintahan desa dengan paguyuban seni *Jaranan*.

Dahulu, pendeta gereja kurang berkenan dengan adanya kesenian *Jaranan*. Akan tetapi, grup *Jaranan* menjelaskan bahwa persoalan membakar kemenyan bukanlah soal mengundang setan. Pemaknaan tergantung dari tujuannya. Kemenyan dimaknai sebagai variasi sedangkan wewangian digunakan untuk membangun nuansa sakral. *Jaranan* yang tidak menggunakan kemenyan kurang elok. Orang Jawa yang berkebudayaan pasti memahami bahwa kemenyan bukanlah media pemanggil setan. Masyarakat awam yang telah luntur Kejawaannya atau mengalami dekulturasi banyak salah paham terhadap makna dan fungsi kemenyan pada pertunjukan *Jaranan*.

Dalam pertunjukan, memang ada seseorang yang dianggap sebagai orang pintar atau sebagai *tukang-ujub/bopo/sesepuh Jaranan*. Fungsinya adalah sebagai penjaga kelancaran dan keselamatan selama pertunjukan berlangsung. Tampak sebuah akulturasi unik dalam kesenian *Jaranan* Sabdo Manggolo adalah ketika dimainkan. Di atas kelukan kemenyan yang dinyalakan terdapat beberapa lentera dan lilin. Lilin adalah simbol kehadiran Yesus Kristus.



Gambar 7. *Jaranan* Sabdo Manggolo

Sumber: Foto diambil oleh Gusti Garnis Sasmita pada 22 Juni 2020.

Gambar 8. Nampak lilin yang dinyalakan selama berlangsungnya pertunjukan.
Sumber: https://www.youtube.com/watch?v=FV3ZxjUY2v8

Pengadaan lilin menandakan bahwa warga paguyuban *Jaranan* tetap memantabkan diri memuja Tuhan sebagai sifat kerohanian yang hakiki. Artinya, bukanlah sebuah bentuk dari pemujaan terhadap roh leluhur atau pengundang makhluk halus. Berdasakan sumber media online, eksistensi kesenian *Jaranan* dilakukan dengan mengunggah video kesenian *Jaranan* di Youtube.[63] Hal ini tentu saja menarik perhatian kawula muda Desa Sidorejo.

Sabdo Manggolo cukup kondang jika dilihat dari beberapa sumber yang merekam video pementasannya dan mengunggah di Youtube. *Jaranan* Senterewe, Pegon dan *Jaranan* Jowo[64] memang pernah dipentaskan tergantung peminat atau orang yang ingin menanggap. Adapun kualitas pakaian, gamelan, dan *uborampe*-nya tergantung dari anggaran yang disediakan oleh penanggap *Jaranan*.

Solidaritas paguyuban seni *Jaranan* sangat kuat di lingkungan masyarakat Sidorejo pinggiran. Sebagai orang *Kejawen* ber-KTP Kristen, mereka tetap melestarikan kesenian tradisional Jawa tersebut. Secara kultur mereka menjadi minoritas, tetapi mereka saling bahu membahu agar seni *Jaranan* selalu dapat dipentaskan setiap tahunnya. Sebagai contoh dalam suatu *gebyakan* kesenian ini membutuhkan dana sekitar empat hingga enam juta rupiah,

63. https://www.youtube.com/watch?v=FV3ZxjUY2v8 diakses pada 22 Juni 2020.

64. Jenis-jenis Kesenian tradisional rakyat *Jaranan* di Kediri.

maka setiap masyarakat paguyuban yang peduli akan memberikan sumbangan rata-rata sekitar dua ratus ribu rupiah per orang. Isa selaku pengurus paguyuban yang dipercayai oleh Joko Karebet diakui sebagai orang yang mampu menutup kekurangan anggaran antara satu hingga tiga juta rupiah. Ia rela menyisihkan uang asalkan kesenian tersebut dapat terus dilestarikan. Untuk beberapa alat kesenian lainnya, grup *Jaranan* saling bahu membahu dengan membeli masing-masing instrumen sesuai dengan pemeran. Seperti seorang penari *ganongan* pasti memiliki topeng beserta pakaian *ganongan*. Begitu pula penari *celeng, kethekan*, dan *barongan* memiliki atribut lengkap.

Untuk pakaian dan instrumen yang dipentaskan, paguyuban memilih menyewa karena keterbatasan dana yang dimiliki. Selain itu, keunggulan menyewa alat gamelan dan pakaian adalah kualitas di penyewaan lebih bagus dengan dana yang lebih ekonomis berkisar lima ratus ribu sampai dengan dua juta rupiah tergantung permintaan yang menanggap. Sementara itu, alat gamelan yang dimiliki oleh grup *Jaranan* tergolong komplit lengkap, tetapi hanya dua alat yang dianggap keramat. Kedua alat musik tersebut dianggap sebagai tonggak musik *Jaranan*, yakni kenong dan gendang. Setiap tanggal 1 Suro kalender Jawa dilakukan jamasan bersama dua barong di petilasan Sri Aji Jayabaya yang terletak di Desa Menang, Kecamatan Pagu, Kediri.

Keberadaan Sendang Tirto Kamandanu menjadi tempat yang ramai dikunjungi oleh warga masyarakat Kediri tatkala tanggal 1 Suro karena dipercaya memiliki daya magis. Setelah penemuan punden desa beberapa tahun sebelum penelitian dilakukan, ritual juga dilakukan di punden tersebut.

Peringatan Kemerdekaan RI tanggal 17 Agustus menjadi momentum para pelestari *Jaranan* Sabdo Manggolo menunjukkan eksistensinya di tengah Kristenisasi. Perayaannya disertai dengan pertunjukan wayangan, sendratari, *Jaranan*, karnaval sepeda lama dan gerak jalan mengenakan pakaian adat.

Keberadaan seni *Jaranan* sempat menjadi kontroversial ketika awal kedatangannya. Adapun strategi para anggota grup atau paguyuban guna mempertahankan eksistensi kesenian *Jaranan* adalah dengan memperkenalkan kesenian tersebut kepada kalangan muda. Pendekatan yang dilakukan membuat masyarakat Kristen konservatif bisa menerima. Gereja tidak pernah melakukan pembubaran atau menegur penyelenggaraan kesenian *Jaranan* di masyarakat. Akan tetapi, kontrol dilakukan dengan melarang

pementasan pada waktu-waktu yang telah diagendakan oleh gereja seperti acara keagamaan ataupun acara hajatan warga Sidorejo. Pengecualian apabila kesenian *Jaranan* tersebut *ditanggap* (disewa) untuk menyemarakkan acara hajatan. *Gebyakan* kesenian *Jaranan* masih diperbolehkan asalkan tidak mengandung unsur pemujaan kepada selain Tuhan. Negosiasi *Jaranan* tampak pada tanggapan peringatan natal di kelompok kelompok desa sidorejo.

Adanya kontrol dan aturan mengenai penyelenggaraan kesenian *Jaranan* jelas mengandung upaya dekulturasi. Kesenian tradisional Jawa Timur tersebut justru dianggap sebagai kesenian pendatang yang harus mematuhi nilai dan norma kekristenan di Desa Sidorejo. Sanksi sosial apabila terjadinya "penyimpangan" atau tidak sesuai ajaran Kristen dilakukan secara halus melalui desas desus sekaligus penguatan pemahaman terhadap masyarakat untuk menghindari hal-hal yang bersifat klenik.

3. Inkulturasi Ajaran Kristen GKJW dengan Budaya *Kejawen*

Selain dekulturasi, akulturasi antara Kristen dan *Kejawen* juga melahirkan inkulturasi. Inkulturasi pada awalnya merupakan istilah yang menggambarkan akulturasi antara Gereja Katolik dengan budaya lokal. Sebagaimana *Redemptoris Missio 52-54* menyebut tentang integrasi nilai-nilai budaya asli ke dalam agama Kristen dan penyisipan agama Kristen dalam budaya otentik tersebut.[65] Akan tetapi, istilah tersebut bisa digunakan untuk menjelaskan relasi antara agama dengan budaya pada umumnya, dalam hal ini adalah Kristen Protestan GKJW.[66] Inkulturasi dalam Kristen Protestan disebut sebagai kontekstualisasi.

Inkulturasi ditunjukkan dalam tata ibadah GKJW yang menggunakan bahasa Jawa. Bahasa Jawa digunakan dalam Alkitab. Jemaat Sidorejo memakai pujian yang dilantunkan dalam bahasa Jawa halus. Kidung pujian terus dilestarikan, yaitu *Kidung Pasamuwan Kristen*. Khotbah pendeta disampaikan dalam bahasa Jawa halus. Penggunaan bahasa Jawa dalam upacara keagamaan masih dipertahankan meskipun penggunaan bahasa Indonesia lebih intens digunakan.

65. Cogavin, 1996, Martasudjita, 2010, hlm. 50-51; Barkey, 2011, hlm. 160; Bakok, 2013, hlm. 27.

66. Santoso, 2013, hlm. 89-91 & 96-97.

Gambar 9. Dwi Cahcoyo (Tengah) bersama pasangan pengantin mengenakan pakaian adat Jawa.
Sumber: Instagram @ anditaeni

Penerimaan terhadap budaya *Kejawen* tampak pula dalam acara pernikahan, yaitu penggunaan pakaian adat. Pasangan pengantin diperkenankan untuk mengenakan pakaian adat dalam upacara pernikahan di Gereja. Gereja juga menghidupkan penggunaan pakaian adat untuk dipakai umat pada acara kebaktian khususnya pada hari raya keagamaan seperti hari raya Natal.

Inkulturasi berikutnya nampak pada upacara adat *Unduh-unduh*. Dalam bahasa Jawa, *Unduh-unduh* berarti panen atau memetik hasil yang ditanam. Keberadaan upacara tersebut tidak dapat dilepaskan dari budaya agraris masyarakat *Kejawen*. Masyarakat *Kejawen* sangat menghormati Dewi Sri yang menganugerahkan kesuburan dan rezeki sehingga selalu mengadakan upacara *slametan* setiap masa panen tiba.

Masyarakat Kristen GKJW memodifikasi upacara kesuburan agar sesuai dengan iman Kristiani. Penghormatan pada Dewi Sri diubah menjadi doa-doa syukur kepada Tuhan.[67] Dasar dari kegiatan ini adalah tradisi yang ada dalam Kitab Perjanjian Lama, yaitu Keluaran 23: 16 sebagai berikut.

> (Jawa) *Riyaya panen, iya riyaya wiwitaning pametune anggonira nyebar ing tegal, iku uga tetep sira anakna, mangkono uga riyaya undhuh-undhuh, samangsa tutuping taun, salebare anggonira ngundhuhi pametuning pategalanira.*

67. *Ibid*., hlm. 97.

(TB) Kaupeliharalah juga hari raya menuai, yakni menuai buah bungaran dari hasil usahamu menabur di ladang; demikian juga hari raya pengumpulan hasil pada akhir tahun, apabila engkau mengumpulkan hasil usahamu dari ladang.

Kemudian, ayat Alkitab berikutnya yang dijadikan dasar adalah Ulangan 16:1-17 yang berisi tentang keluarnya bangsa Israel dari Mesir atau Paskah Yahudi. Kemudian, dasar lainnya adalah Ulangan 26: 1-2 sebagai berikut.

Anadene samangsa kowe wus kelakon lumebu ing nagara kang diparingake dening Pangeran Yehuwah, Gusti Allahmu, marang kowe minangka tanah-pusakamu, sarta wus kokejegi lan kokenggoni, kowe banjur njupuka wiwitaning pametuning bumi kang wus kokklumpukake saka ing palemahanmu peparinge Pangeran Yehuwah, Gusti Allahmu, marang kowe, iku wadhahana ing kranjang, banjur gawanen menyang panggonan kang bakal dipilih dening Pangeran Yehuwah, Gusti Allahmu, kagem padalemaning asmane.

Apabila engkau telah masuk ke negeri yang diberikan TUHAN, Allahmu, kepadamu menja*di milik pusakamu, dan engkau telah menddukinya dan diam di* sana, maka haruslah engkau membawa hasil pertama dari bumi yang telah kaukumpulkan dari tanahmu yang diberikan kepadamu oleh TUHAN, Allahmu, dan haruslah engkau menaruhnya dalam bakul, kemudian pergi ke tempat yang akan dipilih TUHAN, Allahmu, untuk membuat nama-Nya diam di sana.

Ayat-ayat tersebut dijadikan sebagai legitimasi teologis untuk melaksanakan *unduh-unduh*. Unduh-unduh dijadikan sebagai upacara keagamaan agar tanah-tanah tetap subur dan hasil pertanian melimpah. Upacara adat *unduh-unduh* dilakukan dengan membuat buceng (tumpeng) dan dimakan bersama dipersawahan sebagai wujud rasa syukur terhadap Tuhan YME atas limpahan rezeki berupa panen yang baik dan melimpah. Dapat dikatakan, *unduh-unduh* merupakan upacara yang mengandung dekulturasi, negosiasi, dan inkulturasi sekaligus antara ajaran Kristen dengan budaya *Kejawen*.

Guna mempertahankan eksistensi GKJW, usaha inkulturasi dilakukan oleh majelis gereja melalui rapat pleno dengan memasukkan unsur kesenian tradisional dalam upacara keagamaan

dilingkungan Gereja. Adapun bentuk inkulturasi tampak pada penggunaan gamelan jawa pada acara-acara besar digereja seperti acara natal, dan paskah.

Penggunaan baju kebaya dianjurkan pada kegiatan pembaptisan percik untuk anak. Kedua orang tua si anak mesti mengenakan baju kebaya dan beskap Jawa (baju batik formal) saat pembaptisan tersebut. Untuk pembaptisan dewasa, orang yang dibaptis mesti mengenakan pakaian batik. Selain itu, GKJW Jemaat Sidorejo juga mengizinkan penggunaan atribut dan simbol khas Jawa (janur, pisang, dan kelapa kuning atau cengkir dan tebu) sebagai ornamen hiasan pada waktu acara keagamaan.

Kesimpulan

Desa Sidorejo secara historis merupakan desa yang dibuka oleh pengabar Injil untuk menampung jemaat Kristen dari berbagai wilayah di Jawa Timur khususnya Kediri pada akhir abad XIX. Lahan Desa Sidorejo merupakan wilayah yang berada di wilayah berbudaya *Kejawen*, yaitu Pare, Kediri. Sejak itu, Gereja Kristen Jawi Wetan memegang kontrol dan dominasi atas kehidupan di Desa Sidorejo.

Pertemuan antara ajaran Kristen dan budaya *Kejawen* mengalami benturan. Benturan terjadi karena adanya corak teologis Kristen berdasar pandangan Emde yang puritan dalam GKJW. GKJW Jemaat Sidorejo pun terdapat ajaran yang tidak bisa menerima unsur-unsur pokok dalam budaya *Kejawen*. Akulturasi yang terjadi berwujud dekulturasi. Unsur-unsur dalam budaya *Kejawen* dicabut dan digantikan dengan ajaran Kristen.

Di tengah Kristenisasi pada abad XXI, komunitas *Kejawen* masih dapat merawat budayanya. Mereka tetap merayakan 1 Suro meskipun Gereja dan masyarakat Kristen puritan kurang berkenan. Perayaan pun terbatas pada komunitas tersebut walaupun kolom agama mereka pada KTP bertuliskan Kristen. Kontrol sosial dan dominasi Gereja memaksa mereka untuk menyesuaikan diri dengan lingkungan.

Di sisi lain, GKJW Jemaat Sidorejo melakukan inkulturasi atau kontekstualisasi untuk menunjukkan ciri khas Jawa yang dimiliki. Gereja menggunakan bahasa Jawa dalam tata cara ibadahnya dan

gamelan untuk mengiringi kidung pujian berbahasa Jawa pada perayaan besar seperti Natal dan Paskah. Gereja mengizinkan penampilan kesenian tradisional. Gereja juga memperkenankan penggunaan pakaian adat saat kebaktian dan upacara keagamaan lainnya. Gereja juga menggelar upacara *Unduh-unduh* berdasar Kristen untuk menggantikan upacara *slametan* kesuburan dalam budaya *Kejawen*. Demikianlah budaya *Kejawen* harus mengalami dekulturasi, negosiasi, dan inkulturasi di tengah Kristenisasi agar terus eksis di Desa Sidorejo, Pare, Kediri.

Daftar Pustaka

Arsip

Afschrift van het schrijven van den heer E.G. Kekem te Kediri, Paree, 12 Februari 1937; GKJW Jemaat Sidorejo

Afschrift van het schrijven van den heer E.G. Kekem te Kediri, Paree, 12 Februari 1937

Arsip Gereja Kristen Djawi Wetan Jemaat Sidorejo, Kecamatan Pare, Kediri.

Bruikleen van een stuk grond in de Desa Gedangsewu (regentschap Kediri), Batavia-Centrum, 23 November 1936.

Bruikleen van een stuk grond in de Desa Gedangsewu (regentschap Kediri), Batavia-Centrum, 23 November 1936.

Bundel Arsip Kantor Jemaat Greja Kristen Jawi Wetan Desa Sidorejo, Kecamatan Pare, Kediri. Kediri: PHMJ GKJW Jemaat Sidorejo, 1981.

Nederlandsch Zendeling Genootschap Regent Kediri aan het Zendingsconsulaat Van Heutsz Boulevard 17 te Batavia Centrum: Liquidatio Land Pareredjo, 23 April 1937.

Pratelaning Namanipoen Moerid-moerid ing Pamoelangan Zending ing Sidoredjo (Stamboek), GKJW Jemaat Sidorejo.

Staatsblad van Nederlandsch Indie No. 372, 27 Juni 1932. Diunduh dari delpher.nl.

Serat Pratanda Kelahiran, Warga Pasamuwan Kristen tuwin Pratanda Nikah, 2015, GKJW Jemaat Sidorejo.

Uittreksel uit het Register der Besluiten van den Resident van Kediri. Kediri 12 Augustus 1937.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah. (1999). *Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 Nomor 60*.

Verzoek van den Kerkeraad der Jav. Chr. Gemeente Sidareja (Pareredjo) afstrist met het Inlandsch besluit/recht van oenige stukken grond in de desa Gedangsewu, 3 Augustus 1937

Verzoek van den Kerkeraad der Jav. Chr. Gemeente Sidareja (Pareredjo) afstrist met het Inlandsch besluit/recht van oenige stukken grond in de desa Gedangsewu, 3 Augustus 1937.

wereldculturen.nl. *Instituering Madjeles Agoeng (Javaanse Synode) te Mojowarno, Oost-Java*. Diunduh Juli 5, 2020, dari Nationaal Museum van Wereldculturen: http://collectie.wereldculturen.nl/

Zendingsconsul Batavia Centrum aan den Welkerwaarden Heer Ds. E.G. van Kekem. 14 December 1939.

Karya Ilmiah, Buku, dan Internet

Ahmad, I. (2014). Agama Sebagai Perubahan Sosial: Kristenisasi di Tobelo 1866-1942. *Lembaran Sejarah, 11*(1), 83-98.

Aritonang, J. S. (2006). *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*. Jakarta: BPK: BPK.

Aritonang, J. S., & Steenbrin, K. (2008). *A History of Christianity in Indonesia* . Leiden & Boston: BRILL.

Badan Pusat Statistik. (2019). *Kecamatan Pare dalam Angka 2019*. Kediri: Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri.

Bakok, Y. D. (2013, Juni). Musik Liturgi Inkulturatif di Gereja Ganjuran Yogyakarta. *Resital, 14*(1), 24-32.

Barkey, K. (2011, Juli/ Agustus). Secularism and Its Discontents: Politics and Religion in the Modern World. *Foreign Affairs, 90*(4), 159-163. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/23039616

Boelaars, H. J. (2005). *Indonesianisasi*. Yogyakarta: Kanisius.

Cogavin, B. (1996, February 5-9). *Ethiopia and Inculturation*. Retrieved Juli 6, 2020, from vatican.va: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_01061996_doc_ii-1996-ple_en.html

Diva Studio Kediri. (2008). Retrieved from Youtube.com: https://www.youtube.com/watch?v=FV3ZxjUY2v8

Djojo, S. (1948). *Sejarah Desa Sidorejo*. Kediri: Jemaat Greja Jawi Wetan Sidorejo.

Fitroh, I. (2018). Berdirinya Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW) Tunjungrejo Kecamatan Yosowilangun Kabupaten Lumajang. *HISTORIA, 6*(1), 69-88.

Geertz, C. (1960). *The Religion of Java*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Geertz, C. (2014). *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*. Depok: Komunitas Bambu.

Gramsci, A. (1999). *Selections From the Prison Notebooks*. London: Elecbook.

Haviland, W. A. (1993). *Antropologi Jilid 2*. Jakarta: Erlangga.

Herusatoto, B. (1987). *Simbolisme dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: Hanindita Graha Widya.

Kecamatan Pare dalam Angka 2011. (2011). Kediri: Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri.

Kecamatan Pare dalam Angka 2012. (2012). Kediri: Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri.

Kecamatan Pare dalam Angka 2014. (2014). Kediri: Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri.

Kecamatan Pare dalam Angka 2017. (2017). Kediri: Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri.

Koentjaraningrat. (1994). *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.

Kunene, D. P. (1968). The African Writer's Response. *The African Writer's Response, 15*(4), 19-24. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/4184935

Lombard, D. (2005). *Nusa Jawa: Silang Budaya 1*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

Magnis-Suseno, F. (1984). *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: PT. Gramedia .

Mansur, S. (2004). Pemikiran Intelektual Muslim tentang Kristenisasi di Indonesia 1966-1998: Studi Pemikiran Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry, dan Abujamin Roham. *Alqalam: Jurnal Kajian Keislaman, 31*(1), 162-186.

Martasudjita, E. (2010, Maret). Proses Inkulturasi Liturgi di Indonesia. *Studia Philosophica et Theologica, 2010*(1), 39-60.

Muhsinin, M. (2019). Pendapat Masyarakat Islam terhadap Kristenisasi (Studi Kasus di Perak Barat Surabaya). *Al-Hikmah: Jurnal Studi Agama-Agama, 5*(1), 1-14. Retrieved from http://journal.um-surabaya.ac.id/index.php/Ah

Niemeijer, H. E. (2010). *Arsip Pengurus Gereja Protestan Di Hindia Belanda/ Indonesia (GPI) 1844-1950*. Jakarta: ANRI.

Ohkawa, H. (2015). Deculturation: A Secret of Birth. *Annals of Business Administrative Science, 14*. doi:http://doi.org/10.7880/abas.14.247

Patria, N., & Arief, A. (2003). *Antonio Gramsci Negara dan Hegemoni,*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rahmah, N. N. (2020, Juni). Strategi Dakwah Mohammad Natsir: Respon terhadap Kristenisasi dan Nativisasi di Indonesia. *Jurnal Al-Aqidah: Jurnal Ilmu Aqidah Filsafat, 12*(1), 48-63.

Ratna, N. K. (2010). *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ricklefs, M. C. (2006). The Birth of the Abangan. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI), 162*(1), 35-55. Retrieved from Brill.com

Ricklefs, M. (2008). Religious Reform & Polarization in Java. *Isim Review, 21*, 34-35.

Ricklefs, M. C. (2012). *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to Present*. Singapore: NUS Press .

Santoso, P. (2013). Inkulturasi Budaya Jawa dan Ajaran Kristen Pada Komunitas Jemaat GKJW di Kota Surabaya. *BioKultur, II*(1), 85-104.

Sariman, S. (2019, April). Strategi Misi Sadrach: Suatu Kajian yang Bersifat Sosio Historis. J*urnal ABDIEL, 3*(1), 17-32.

Serat Pratanda Kelahiran, Warga Pasamuwan Kristen tuwin Pratanda Nikah. Kediri: Gredja Kristen Djawi Wetan.

Suharjo, & Fatoni, U. (2017). Radio Dakwah dan Upaya Menangkal Kristenisasi. *Jurnal Askopis, 1*(2), 69-80. Retrieved from http://journal.askopis.id/ja

Sukamto. (2016). Perjumpaan Antar Agama di Nusantara dari Abad XIV sampai Abad XVII dalam Catatan-Catatan Berita Asing. *Prosiding Konferensi Nasional Sejarah X: Budaya Bahari dan Dinamika Kehidupan Bangsa dalam Persepektif Sejarah* (pp. 1-27). Jakarta: Direktorat Sejarah, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Taniputera, I. (2008). *History of China.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Yuana, L. (2019, Desember 19). *Times Indonesia*. Retrieved from timesindonesia.co.id: https://www.timesindonesia.co.id/read/news/244258/sejarah-gereja-zaman-kolonial-membangun-masa-depan-umat-kristen

Daftar Wawancara

Wawancara dengan Rudi, staff Balai Desa Sidorejo, pada 22 Juni 2020.

Wawancara dengan Joko Karebet, ketua paguyuban seni *Jaranan* Sabdo Manggolo, pada 22 Juni 2020.

Wawancara dengan Yunani, staff Balai Desa Sidorejo, pada 27 Juni 2020.

Wawancara dengan Dwi Cahcoyo, pendeta GKJW Jemaat Sidorejo pada 6 juli 2020.

Wawancara dengan Wahyu staff Balai Desa Sidorejo, pada 7 Juli 2020.

Kekristenan dan Liturgi yang Hilang: Kajian Narasi dan Liturgi Budaya Halaika pada Masyarakat Boti

Oleh: Iswanto dan Martin Chrisani Liufeto

Pendahuluan

Perkembangan kehidupan beragama menjadi kajian yang terus berkembang pada berbagai rumpun ilmu. Perilaku sosial dan perkembangan jaman menempatkan agama tidak hanya bernilai kultus tetapi juga didiskusikan dalam kontruksi ilmu yang lebih luas. Interpretasi yang lebih sempit, menawarkan agama tidak hanya sebagai nilai kultus, tetapi segala ekspresi manusia yang bersifat universal.[1] Sedangkan interpretasi yang lebih luas menempatkan manusia sebagai sumber utama dan agama sepadan dengan pandangan humanisme. Keyakinan terhadap providensia bergeser menjadi pemenuhan kebutuhan manusia secara ekonomi, sosial, politik dan psikologi.[2]

Narasi keagamaan tidak hanya berbicara mengenai teks suci tetapi teks keagamaan tersebut. Pada tataran ini agama atau keyakinan dapat dipandang sebagai kumpulan teks naratif yang memeliki daya untuk memengaruhi. Teks dan narasi teks ada dalam konteks yang memberikan atribut terhadap teks yang di maksud. Dengan kata lain, narasi kekristenan dapat dipandang sebagai diskursus dalam eksistensi manusia.[3]

Kristen sebagai agama abrahamistik moneistik berkembang dan tercatat dalam sejarah. Perkembangan Kekristenan berkaitan dengan konsep misi dan narasi *gentiles* sebagaimana dalam injil

1. Firth, hal, 14–17.
2. Waters, hal, 1-3
3. Finnern, hal, 1–5.

Lukas dan kitab Kisah Para Rasul.[4] Perkembangan perdagangan melalui jalur laut turut andil dalam pengabaran injil kepada suku dan bangsa. Fenomena ini sangat menarik untuk dikaji dari berbagai aspek keilmuan. Dalam catatan sejarah injil di Indonesia pertamakali dibawa oleh Gereja Nestorian ke kepulauan laut 'Dabbag' yang mungkin mengacu kepada Jawa dan Sumatra pada abad ke-4.[5] Berdasarkan catatan sejarah, pada abad ke-17 Belanda sampai ke Pulau Timor (Abad ke-16, tahun 1511 Potugis menempatkan seorang Zendling di Kepulauan Maluku).[6] Pada abad berikutnya, abad ke-18 sudah ada 1700 orang menjadi Kristen di Pulau Timor dan ribuan lainnya di Pulau Rote.[7]

Tulisan ini akan membahas fenomena masyarakat Boti sebagai sebuah budaya asli yang bersentuhan dengan modernisasi termasuk Kekristenan. Agama asli masyarakat Dawan di Pulau Timor ialah *halaika* yang memercayai *uis neno* 'penguasa langit', *uis pah* 'penguasa bumi' dan *uis oe* 'penguasa air.[8] Pendapat ini disederhanakan dalam penelitian yang mendalam bahwa persepsi tuhan dalam masyarakat Dawan berdasarkan existensi *uis neno* 'penguasa langit' sebagai pengatur hidup dan *uis pah manifu* 'penguasa bumi dan air' sebagai pemeliharan kehidupan.[9] Pada kenyataannya, masyarakat Boti masih memeluk keyakinan mereka dan melaksanakan ritus siklus kehidupan secara utuh. Interpretasi mendalam akan mendapati sejumlah konsep hidup yang sangat menarik tentang bagaimana masyarakat Boti mengelolah hidup dan kehidupan dalam perilaku yang 'sederhana'. Sehingga tujuan yang ingin dicapai dalam tulisan ini ialah bagaimana Dampak Kekristenan dalam kajian narasi dan liturgi budaya *halaika* pada masyarakat Boti. Data dalam penelitian ini ialah data ritual yang dikelolah dan ditranskrip berdasarkan teknik koding ilmu linguistik. Data pendukung diperoleh dari hasil wawancara mendalam serta observasi partisipatif.

4. Scobie, hal, 23.

5. Aritonang dan Steenbrink, eds., hal, 3-5.

6. Setiyono, accessed July 23, 2020, https://historia.id/agama/articles/masuknya-kristen-di-indonesia-PyJpV.

7. Wiyono, ", hal, 25.

8. Suminar, 2 hal, 89–90.

9. Iswanto, et al, " hal, 1-5

Masyakat Boti dan Simpul Spritualitasnya

Suku Boti merupakan keturunan dari suku asli pulau Timor, *Atoin Meto*. Desa Boti terletak di Kecamatan Kie, Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS), Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT). Masyarakat Boti memiliki peraturan adat yang ketat tentang keterlibatan dalam ritual adat mereka[10]. Hal ini akan menjadi tantangan untuk melakukan penelitian dengan sensitif topik. Spritualitas etnik seperti Boti berkaitan dengan cara kelompok sosial memandang Tuhan dalam ritus dan cara mendefiniskan ritus dalam kehidupan.[11] Pada kelompok masyarakat Boti banyak ritual yang tidak dapat dihadiri oleh orang lain selain Boti dalam. Bahkan beberapa ritual hanya dilakukan oleh satu orang saja. Dengan karakter seperti ini, penelitian pada masyarakat Boti tergolong ke dalam penelitian sensitif pada tahapan pengambilan data penelitian. Karena itu, observasi mendalam dibutuhkan pada penelitian dengan sensitif topik.[12]

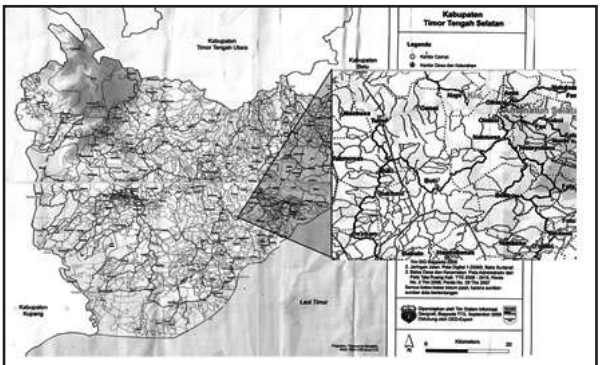
Secara geografis, luas wilayah Boti 17,69 Km^2 yang terbagi atas empat dusun yaitu, Boti A, B, C, dan D. Kategorisasi wilayah A,B, C, D juga disertai dengan sebaran masyarakat Boti dalam yang lebih banyak di wilayah A dan B sedangakan Boti luar yang lebih banyak menghuni Boti C dan D. Pembagian dusun Boti menjadi ABCD berkaitan dengan (1) geografis, keadaan pemukiman perbukitan yang luas dengan kontur kemiringan berakibat pada pola pemukiman menyebar. Rentangan jarak yang cukup jauh juga dipisahkan oleh sungai yang beraliran deras dengan bentangan seratus meter; (2) sebagai pemisah wilayah administrasi dan penanggung jawab masing-masing wilayah administrasi tersebut; (3) sebagai pemusatan kelompok budaya yang masih menganut Halaika. Berdasarkan hasil observasi wilayah Boti A adalah pusat masyarakat Boti yang masih menganut *halaika,* walaupun mereka juga tersebar dan berbaur dengan masyarakat Boti lainnya yang sudah menganut agama Kristen. Ciri komunitas budaya *halaika* masih lebih terasa ketika berada di wilayah Boti A, tidak hanya kontur geografis tetapi juga kelompok masyarakat yang taat menjalankan ritus, dan aturan adat yang ketat. Istilah 'Boti dalam' diberikan penduduk setempat untuk membedakan masyarakat Boti yang

10. Andung dan Nope, hal, 1–2.

11. Benefiel, Fry, dan Geigle, hal,175–187.

12. Li, hal, 101–103.

masih memeluk kepercayaan *halaika*. Sementara 'Boti luar' ialah masyarakat Boti yang memeluk agama Kristen Protestan. Secara adat, masyarakat Boti secara adat dipimpin oleh *usif* 'raja' sebagai kepala suku. Berbagai kegiatan yang terjadi dalam lingkungan masyarakatnya haruslah sepengetahuan sang raja. Raja berperan mengatur berbagai aspek kehidupan warga mulai dari kelahiran, perkawinan, hingga kematianAgama asli yang diimani oleh kelompok masyarkat tertentu sangatlah memengaruhi bagaimana masyarakat terbesebut memandang alam, berkomunikasi dan cara hidup.[13] *Halaika* sebagai kepercayaan asli masyarakat Boti menyimpan sejumlah narasi kehidupan yang menjadi pola baku bagaimana masyarakat berkomunikasi dan berinteraksi dalam budaya.[14]



Gambar 1. Letak Geografis Desa Boti

Sang *usif* mempunyai tanggung jawab sosial dan moril bagi kesejahteraan dan kebaikan warganya. Karena itulah, *usif* tidak akan segan-segan mengintervensi kehidupan warganya yang menyalahai aturan adat. Semua dilakukan demi kebaikan dan ketenteraman warganya. Untuk melancarkan tugas dan perannya, *usif* dibantu oleh panglima *(meo)*. Tugas *meo* adalah mengamankan wilayah/lingkungan kerajaan dan desa Boti secara keseluruhan dari berbagai bahaya yang mengancam, utamanya serangan musuh dari luar. Para *meo* ditempatkan di setiap perbatasan kerajaan. Pada

13. Tafjord, hal, 221–243.

14. Suminar, hal, 89-90

wilayah Barat, ditempatkan *meo feto* (prajurit tingkat rendah) yang dikepalai oleh Bernadus Benu dan *meo mone* (prajurit tinggi) oleh Bota Benu pada wilayah. Wilayah barat, dengan *moe feto*, Haki Benu dan Oni Benu, dan meo mone, Bota Benu. Tugas lain dari para *meo* adalah mengamankan perintah raja dan sebagai tangan kanan raja. Bila ada kegiatan-kegiatan di lingkungan kerajaan yang berhubungan dengan pihak luar, maka akan dikoordinir oleh para *meo*. Selain *meo*, terdapat pula *lopo-lopo* sebagai pembantu wilayah administratif. Mereka akan bertindak sebagai pelaksana aturan kerajaan di tingkat wilayah. Dengan demikian, bila terjadi masalah-masalah di tingkat wilayah, maka para *lopo* akan berkoordinasi dengan *usif* untuk segera melakukan berbagai tindakan yang diperlukan. Pada lingkungan *sonaf,* terdapat pula para pelayan kerajaan. Mereka terdiri dari marga-marga *Neolaka, Tefamnasi,* dan *Boentekan*. Tugasnya adalah menyediakan dan mengatur persediaan makanan serta minuman di istana. Mereka pula yang mengurus dan menjaga kebun dan ternak sang raja.

Berdasarkan hasil penelitian tahun 2018, penduduk Boti secara kerseluruhan berjumlah 2.063 yang terbagi dalam 536 KK. Kelompok Boti Dalam berjumlah 77 kepala keluarga atau 350 jiwa, sedangkan sisanya dikategorikan sebagai Boti luar. Suku Boti memiliki keunikan tersendiri yang tidak hanya terkait dengan penyembahan atau kepercayaan terhadap roh leluhur, yang illahi, tetapi dalam tatanan sosial, budaya, bahkan ilmu pengetahuan besumber kedekatannya dengan alam.

Kekhasan lain suku ini adalah rambut para lelaki dibiarkan panjang dan dikonde. Mereka diwajibkan mengikat rambut atau berkonde bila sudah menginjak usia 20 tahun ke atas. Setiap pria dewasa diharuskan mengikat rambut dengan membuat ikatan di bagian atas kepala (konde). Pada bagian ikatan dipasang tusuk konde *(soit)* yang terbuat dari bambu, tulang sapi atau tanduk. Fungsinya adalah untuk menahan ikatan rambut dan digunakan sebagai sisir Hal ini diwajibkan karena mereka meyakini rambut panjang sebagai sebuah simbol kekayaan alam yang mereka miliki. Simbol tidak hanya berkaitan dengan benda pusaka, rumah vernekular dan simbol ritual. Simbol dapat melekat pada diri manusia sebagai pembeda atau ketaatan terhadap aturan. Rambut panjang yang diikat dengan *soit* adalah simbol laki-laki *halaika*. Pada tataran ini, ketaatan melekat pada tubuh manusia dan berlaku sepanjang hayat.[15]

15. Otubah, hal, 169–170.

Masyarakat Boti merupakan salah satu kelompok masyarakat yang masih memegang teguh kebudayaan masyarakat *Meto*. Sebagaimana diketahui, perkembangan zaman dan kemajuan teknologi telah menjadi salah satu faktor pengikis kebudayaan asli. Pergeseran ini juga terjadi di masyarakat Meto, tidak terkecuali masyarakat Boti. Sebagian telah meninggalkan kepercayaan *Halaika*, masuk Kristen atau agama lainnya, dan telah mengikuti kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. *Halaika* sebagai kepercayaan masyarakat Boti (Boti Dalam) tidak hanya berfungsi sebagai pengatur nilai-nilai keagamaan, tetapi juga nilai-nilai sosial pada umumnya. Kelebihan *Halaika* dalam masyarakat Boti ini adalah menjadikan mereka sebagai masyarakat yang hidup damai dan tenteram, karena setiap warga harus menjadi orang yang tidak melanggar aturan adat-istiadat dan kepercayaan.

Masyarakat Boti Dalam tidak diijinkan untuk bersekolah formal. Berdasarkan hasil wawancara dengan Bota Benu, Raja Boti memutuskan jika dalam keluarga ada dua orang anak, maka satu orang anak akan bersekolah formal dan satu orang anak cukup dengan sekolah informal (sekolah adat).[16] Telaah hukum adat Boti mengenai pendidikan forma dan sekolah adat menjadi pembahasan yang menarik. Interpretasi yang mungkin dapat diberikan oleh peneliti yaitu adanya keinginan yang kuat dari masyarakat Boti Dalam agar generasi penerus mereka dapat 'menikmati' sekolah formal yang telah disediakan pemerintah dan gereja di sekitar wilayah Desa Boti. Pergeseran perspektif ini sebagai akibat dekulturisasi pada batasan tertentu kehidupan sosial masyarakat Boti itu sendiri. Tidak dapat dipungkiri bahwa pemertahanan budaya asli adalah upaya yang semakin sulit dilakukan. Pemisahan Boti Luar dan Boti Dalam secara atribut sosial, berdampak pada keputusan yang 'sulit' dari para tokoh adat Boti. Sekolah formal juga dipandang sebagai keharusan yang harus dilaksanakan, disisi lain mempertahankan generasi yang sepenuhnya melaksanakan ajaran *halaika* juga harus dilaksanakan.

Tradisi diturunkan secara lisan dari generasi ke generasi. Walaupun tidak memiliki dokumen tulis mereka dapat melakukan aturan-aturan adat, termasuk upacara adat secara sistemik. Jika agama lain memiliki kitab suci sebagai dokumen tulis mereka ini memiliki orang suci yang dikaruniai kemampuan bertutur,

16. Bota Benu, "wawancara: Hukum Adat Mengenai Anak Bersekolah Atau Bersekolah Adat," Desa Boti, Kie., 20 Juli 2019.

untuk upacara-upacara adat. Tuturan ini diberlakukan mempunyai kekuatan magis, besifat sakral. Mereka percaya bahwa *atoni Meto*, tua-tua adat ahli penutur ritual, saat betutur ada roh-roh leluhur yang hadir dalam diri penutur itu, sehingga apa yang diucapkan itu harus disambut secara sakral. Tuturan ritual dilakukan dalam upacara adat, seperti dalam upacara kelahiran, perkawinan, kematian, pembuatan rumah baru, memasuki rumah baru, membuka kebun, dan panen. Tuturan ritual itu masih dibeda-bedakan lagi berdasarkan stratifikasi sosial. Tuturan ritual untuk kaum bangsawan berbeda dengan kelompok masyarakat biasa. Perbedaan tuturan ritual juga dilakukan atas perbedaan usia. Tuturan untuk orang dewasa berbeda dengan tuturan untuk anak-anak, misalnya dalam upacara kematian. Tingkat kesakralannya pun berbeda-beda pula. Kesakralan penutur pelepasan roh orang yang mati tentu tidak bisa disamakan dengan penutur rasa syukur dalam panen. Oleh karena bersifat sakral, penuturannya hanya dapat dituturkan oleh orang tertentu, yaitu pemangku adat yang mempunyai kekuatan magis.

Simpul Spritualitas masyarakat Boti mengalami pergeseran nilai. Secara etnografi, masyarakat ini tidak terpisah sepenuhnya antara Boti Dalam dan Boti Luar. Kekerabatan menjadi alasan untuk setiap kelompok dapat membaur. Kawan *Sonaf* 'kerajaan' menjadi kawasan yang paling tertutup secara spritualitas. Kawasan di sekitarnya dihuni oleh masyarakat Boti Dalam. Semakin berkurangnya jumlah kelompok Boti Dalam dikarenakan beberapa faktor seperti a) angka kelahiran rendah; b) beberapa orang usia produktif memilih meninggalkan Desa Boti untuk mencari pekerjaan di luar; c) berpindah kepercayaan; d) pola hidup terutama yang berkaitan dengan makanan. Modernisasi juga dirasakan oleh masyarakat Boti. Sebagai contoh perdagangan di pasar adat (hari pasar). Banyak masyarakat yang menukarkan ternak dengan handphone dan baju yang dibawa oleh pedagang dari luar Boti. Kecendrungan untuk membeli minyak dan meniadakan penggunaan getah pohon sebagai bahan penerang, dan menukar jagung atau ternak dengan beras.

Masyarakat Boti Dalam erat dengan istilah 'kafir'. Istilah 'kafir' yang disematkan pada masyarakat Boti Dalam berkaitan dengan kepercayaan terhadap *uis neno* 'raja langit', *uis pah manifu* 'raja/penguasa bumi dan air. Masyarakat Boti Luar dan beberapa kelompok masyarakat sekitar di luar Desa Boti menyematkan istilah tersebut karena masyrakat Boti Dalam tidak mau berpindah

kepercayaan *halaika*. Bahkan hasil wawancara dengan masyarakat Boti Dalam mendapatkan sebuah pemahaman bahwa istilah tersebut sebagai istilah yang 'lumrah' karena sikap mereka yang masih bertahan dengan keyakinan tersebut. Marginalisasi simbolik ini diberikan sebagai sebuah atribut penganut *halaika*. Sering dengan perjalanan waktu, orang Boti Dalam yang menganut kepercayaan *halaika* merasa 'wajar' jika istilah tersebut disematkan kepada mereka. Justru mereka menunjukkan kerja keras dengan selalu memperhatikan jalan desa, pohon-pohon dan tanaman, membersihkan desa dan upaya lainnya yang sebagai komunikasi eksistensi orang Boti dalam di desa Boti.[17]

Berkaitan dengan hal tersebut di atas, penganut agama asli mempertahankan identitasnya dan menghidupi spiritualitas yang terlihat ketat sekalipun dalam marginalisasi simbolik. Pemberian atribut 'kafir' tidak serta-merta berakibat pada degradasi perilaku berkeyakinan. Struktur adat tetap dipertahankan dan ditati keberadaannya. Fenomena seperti ini memberikan ruang diskusi tentang bagaimana agama asli *halaika* masih bertahan dalam label sosial marginal. Simpul-simpul budaya perlu ditelaah lebih lanjut untuk dapat menemukan interpretasi yang tepat berkaitan dengan hal tersebut. Simpul spritualitas masyarakat Boti tidak hanya terdapat pada komunitas, tetapi juga ada pada tokoh adat. Fungsi *meo* 'panglima' adalah sebagai a) penjaga kawasan; b) penjaga komunitas; c) penutur tuturan ritual; d) dituakan dalam ajaran (kepercayaan) *halaika*. Dalam sesi wawancara mendalam mengenai kepercayaan *halaika* dan sejauh mana narasumber mengetahui Kekristenan, pertanyaan yang ditujukan kepada Bota Benu: "Seberapa jauh anda mengenal Kekristenan?" dan Bota Benu menjawab bahwa masalah agama adalah keputusannya, biarkan masyarakat Boti yang memilih. Jika saya disuruh memilih "saya akan mati dengan Boti *(halaika)*". Penelusuran lebih lanjut mendapatkan jawaban bahwa fungsi lain dari seorang *meo* ialah penjaga benda pusaka dengan seluruh hidupnya.[18]

Fenomena agama *halaika* yang bersinggungan dengan agama lainnya, membentuk diskursus agama tentang pilihan individu dan kelompok. Mempertahankan *halaika* sebagai sebuah ide tentunya

17. Namah Benu (Usif-Raja), "Wawancara: Perbedaan Orang Boti Dalam Dan Boti Luar," Desa Boti, Kie, Pkl 09.00, June 19, 2019.

18. Bota Benu, "Wawancara: Halaika Dan Agama Lainnya (Pandangan Spritulitas Narasumber Utama)," Desa Boti, Kie, Pkl 09.00, June 30, 2020.

harus dilakukan dengan upaya keras pendokumentasian yang akademis. Selain itu, diperlukan upaya dari berbagai pihak serta pemerintah Kabupaten TTS yang memiliki kewenangan sektoral geografis tentang kebijakan keberlansungan komunitas Boti Dalam yang akan semakin tergerus. Pengdokumentasian yang dimaksud tidak hanya pencatatan dan pengasipan korpus budaya tetapi bisa lewat dokumentasi pegelaran event budaya. Hal lain yang lebih juga harus dipikirkan adalah upaya penglestarian tradisi tutur. Tuturan ritual menjadi aspek penting orisinalitas budaya. Aspek ini berkaitan satu dengan yang lain, tidak hanya bidang linguistik tetapi juga sebagai jejak historis, kajian budaya dan kajian terkait lainnya. Berkaitan dengan hal ini, peran akademisi sangatlah dibutuhkan. Penelitian yang berkelanjutan diharapkan kontribusinya dalam menjawab berbagai aspek dari masyrakat Boti secara holistik. Pembahasan berikutnya diarahkan kepada narasi dan liturgi kebudayaan. Narasi sepadan dengan teks dan bisa bersifat lisan. Narasi komunal *(community narration)* ada dalam sistem budaya dan menjadi kekhasan masyarakat tersebut. Narasi membentuk 'liturgi budaya' atau perilaku dan kebiasaan-kebiasaan.[19]

Narasi dan Liturgi Budaya Kosmologi

Kosmologi budaya berkaitan dengan benda-benda langit dan upaya masyarakat menginterpretasinya dan ditempatkan dalam sistem budaya.[20] Sistem perhitungan musim masyarakat Boti menggunakan posisi bulan dan gugus bintang. Masyarakat Boti mengenal dua gugus bintang yaitu *teta*[21] dan *ma' la'fu*.[22] Musim kemarau dan musim tanam ditentukan oleh posisi kedua gugus bintang tersebut. Jika keduanya berada di timur maka pertanda musim hujan dan sebaliknya jika berada di barat pertanda musim kemarau. Tuturan yang menjadi falsafah hidup masyarakat Boti yang berhubungan dengan kedua gugus bintang ini ialah *kuin hitu mat hitu apinat aklahat, kuin hitu mat hitu amelat aekat* ('tujuh lapis

19. Smith, hal, 1-5

20. Magallanes, hal,: 56.

21. Teta ialah gugus bintang yang berjumlah tujuh rangkaian membentuk huruf L.

22. Ma' la'fu ialah gugus bintang yang berjumlah tujuh rangkaian membentuk bulatan.

mata tujuh bersinar terang, tujuh lapis mata tujuh penghapus air mata duka').

Liturgi budaya menghitung bulan dan melihat bintang adalah sebuah kegiatan yang dilakukan oleh orang-orang yang dirasa mampu dan ditunjuk secara budaya. Dalam keluarga *meo* 'panglima' Bota Benu, meneruskan kemampuan ini kepada anak sulungnya. Orang yang ditunjuk menghitung bulan dan bintang adalah yang bertanggung jawab terhadap kegiatan bercocok tanam dan menjadi penasehat raja.[23] Liturgi budaya yang dimaksud disini ialah kebiasaan-kebiasaan baku dipengaruhi oleh spiritualitas dan budaya. Etnomatematik yang sangat berharga ini tergerus dengan moderinasi dan persepsi Agama. Modernisasi membawa kepada pemanfatan bahan makanan tanpa perlu mengelolah makanan. Dengan jumlah masyarakat Boti yang semakin berkurang juga berakibat pada ritual-ritual yang hilang. Ritual yang cukup terkenal diantaranya ritual panen atau dikenal dengan *Fua Pah*.[24]

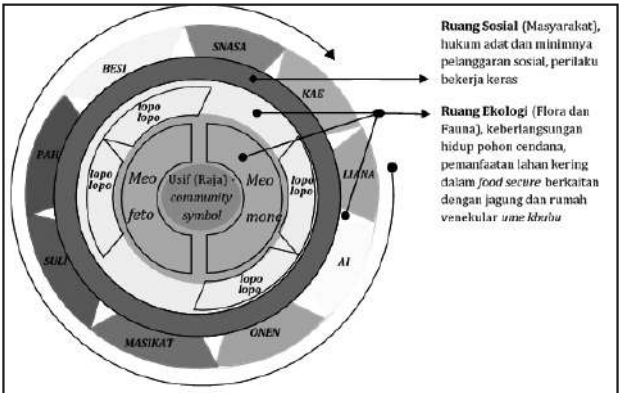
Pertanian masyarakat *Meto,* salah satunya masyarakat Boti, tergolong ke dalam pertanian dengan teknik tradisional untuk menentukan musim tanam. Bulan dan bintang tidak hanya sebagai benda langit tetapi pengatur siklus kehidupan yang juga berkaitan dengan tersedianya bahan pangan (jagung). Seorang pria dalam keluarga *meo* akan ditunjuk untuk mempelajari hal tersebut. Perubahan zaman menjadi tantangan besar dalam kelanjutan kearifn lokal ini. Adanya anggapan sinkritisme dalam mempelajari atau menguasai ilmu perbintangan, membuat stigma bagi penganut kepercayaan tersebut. Di lain sisi, kepercayaan *halaika* sangatlah erat dengan kearifan kosmik termasuk ekologi sebagai penciri.

Pada wawancara yang dilakukan, pertanian dengan sistem perbintangan sudah ditinggalkan oleh masyarakat *Dawan* atao *Atoin Meto*. Hal ini disebabkan penggunaan kalender tanam berdasarkan musim atau sudah menggunakan sistem bercocok tanam modern bahkan pengembangan dengan teknik pertanian lahan kering. Jumlah penduduk yang semakin berkembang dan tujuan pertanian tidak hanya sebagai pemenuhan pangan tetapi kepada penambahan pendapatan keluarga berakibat pada ditinggalkannya sistem pertanian dengan berdasarkan kearifan lokal suku Boti.

23. Bota Benu, "Wawancara: Menghitung Bulan Dan Melihat Bintang Pada Masyarakat Boti," Desa Boti, Kie, Pkl 20.00, June 20, 2020.

24. Taum, hal, 22.

Narasi astronomi budaya masyarakat Boti melahirkan narasi sistem sembilan hari masyarakat Boti. Sistem sembilan hari ini adalah perhitungan hari yang berbeda dengan sistem kalender mesianik. Masyarakat Boti mengatur kegiatannya, hukum adat, dan ruang sosial dalam sistem sembilan hari. Sistem sembilan hari memiliki masa priodik pekerjaan yang sedang dan akan dilakukan tentunya berkaitan dengan musim. Ruang ekologi pada narasi ini ialah sistem panen tanaman umur panjang seperti kelapa dan ritual menanam tanaman umur pendek seperti jagung. Perhitungan bintang yang akurat dapat mengetahui musim hujan dan memperkirakan curah hujan. Sistem waktu kerja berdasarkan penandaan aktifitas hewan seperti kicauan burung menandakan waktu bekerja, dan tanda-tanda alam lainnya. Narasi sistem sembilan hari digambarkan sebagai berikut.



Gambar 2. Dimensi sosio-cultural dalam system Sembilan hari masyarakat Boti , Siklus Keseimbangan hokum adat dan keberlangsungan ekologi sebagai penopang hidup masyarakat (Iswanto, 2020)

Pembagian sembilan hari pada masyarakt Boti dideskripsikan sebagai berikut: *Neon Kaet* (hari keramat), *Neon Li'ana* ('hari anak'), *Neon Ai* ('hari api'), *Neon Onen* ('hari doa'), *Neon Masikat* (hari bersaing), *Neon Suli* (hari perdamaian), *Neon Pah* (hari bumi), *Neon Besi* (hari besi/logam), *Neno Snasat* (hari perhentian). Pada *Neon Pah* atau hari bumi, semua masyarakat suku itu dilarang menebang pohon dan merusak lingkungan. pada *Neon Li Ana* atau hari anak,

para orang tua dilarang memarahi dan memukul anak-anak. Pada *Neon Suli* atau hari perdamaian, warga tidak boleh sembarang bertutur kata, sehingga tidak terjadi salah paham dan pertengkaran. Jika terjadi pertengkaran, maka semuanya dapat diselesaikan secara adat tanpa sanksi atau denda. Pada *Neno Snasat* ('hari perhentian') hari keramat, hari keberuntungan dari persaingan sehat, dan hari pemberhentian dari segala aktivitas, untuk sejenak berdoa.[25]

Pada setiap hari kesembilan, semua penganut *Halaika* diharuskan untuk berkumpul di balai pertemuan untuk melakukan pertemuan *(eku tefas)*. Warga menyebutnya sebagai hari perhentian karena hari tersebut dianggap kurang baik *(neon leuf)*. Mereka hanya diperbolehkan untuk berkumpul *(neon tokos)* mendengarkan nasehat sang raja. Setiap hari kesembilan, warga dilarang melakukan aktifitas di kebun, beternak, bahkan tidak diijinkan makan dan minum. Semua warga akan puasa (tidak makan dan minum) dari pagi hingga sore. Saat berkumpul, warga hanya mendengarkan petuah *usif* selama seharian penuh tanpa istirahat. *Usif* memberi nasehat dan mengingatkan pengikutnya untuk menjadi penganut *Halaika* yang rendah hati, beretika, bekerja keras, dan tidak melakukan kejahatan. Pembahasan mengenai pembagian hari pada masyarakat Boti menjadi pembahasan yang menarik. Pembagian ke dalam sembilan hari merupakan narasi dan juga liturgi budaya. Menurut Smith, liturgi budaya berkaitan dengan kebiasaan baku yang dilakukan berdasarkan sebuah narasi tertentu.[26]

Berdasarkan gambar 2, dapat juga dideskripsikan bahwa keseimbangan sosial pada masyarakat Boti ditentukan oleh struktur sosial dan pelaksanaan sistem sembilan hari. Dengan kata lain, jika struktur sosialnya bergeser maka sistem sembilan hari tidak mungkin berjalan. Sebaliknya, jika sistem sembilan hari tidak dilaksanakan, maka struktur sosial tersebut tidak sedang menjalankan fungsinya. Berdasarkan hasil wawancara, peneliti bertanya, mengapa hingga saat ini masyarakat Boti masih mempertahankan pola kehidupan dan keyakinannya? Jawaban yang diperoleh, karena masih ada Raja dan para *meo* 'panglima' juga masyarakat. "Kami semua melaksanakan apa yang diminta oleh Raja *'usif'*." [27]

25. Bota Benu, "wawancara: Penamaan Hari Dan Aktivitas," Desa Boti, Kie., March 3, 2019.

26. J Smith, hal, 27-27.

27. Bota Benu, "WAWANCARA : Penamaan Hari Dan Aktivitas."Desa Boti,

Narasi sembilan hari masyarakat Boti menggambarkan ritus hidup yang sarat akan aturan adat. Perjumpaan spiritulitas dimaknai berdasarkan ketaatan menjalani aturan adat tersebut. Liturgi budaya dalam pengertian ritus tergambar jelas dalam narasi ini yang digambarkan sebagai setiap aktivitas yang dilakukan dalam tatanan sosial dan spritualitas. Perenungan dalam bagian ini, apakah tatanan sosial dan spritualitas masyarakat Boti yang semakin tergerus jumlah pengikutnya, dapat dijadikan ide reflektif yang memperkaya spiritualitas kehidupan beragama.

Spritualitas sembilan hari masyarakat Boti dapat dipandang sebagai spritualitas yang menjadi satu dengan aktivitas keseharian. Pada bagian ini, konsep hidup bersinergi dengan kehidupan. Ide mengenai kelahiran-kematian divisualisasikan dalam kerja. Dengan kata lain, aktivitas keseharian bukanlah bersifat praxis semata tetapi bagian dari spritualitas. Pada tataran ini justru masyarakat Boti berani mendialogkan ide-ide posmodern dengan perilaku naturalis. Ideologi yang menjembatani konsep tersebut tertuang dalam leksikon *monit naleko* 'hidup baik'.[28] Hidup *'honis'* diatur oleh yaitu *uis neno* 'penguasa langit' sedangkan kehidupan *'monit'*dikendalikan oleh *uis pah ma nifu* 'penguasa bumi dan air'. Hidup *'honis'* berada dalam persepsi imaji sedangkan kehidupan *'monit'* berada pada tataran persepsi visualitatif.

Kosmologi masyarakat Boti dapat dikatagorikan menjadi dua yaitu manusia memandang dirinya sendiri (mikrokosmos) yang terangkum dalam siklus kehidupan dan manusia memandang dirinya terhadap segala sesuatu diluar dirinya (makrokosmos) yang terangkum dalam kepercayaan masyarakat Boti terhadap tiga adikodrati yang telah disebutkan. Mikrokosmologi membentuk tekad yang kuat tentang cara hidup melalui falsafah *monit naleko*, sedangkan makrokosmos terwujud dalam pandangan manusia terhadap langit yang ditandai dengan *uis neno* 'penguasa langit' dan terhadap air dan daratan yang ditandai dengan *uis pah manifu* 'penguasa bumi dan air'. Bagian ini yang menjadi pembeda antara masyarakat Boti Dalam yang mempertahankan kosmologi *halaika* dengan Boti Luar yang menganut agama Kristen.

Pertemuan Kekristenan dengan agama asli justru terlihat dari fonemena Boti Dalam dengan Boti Luar di Desa Boti. Jika mengikuti catatan sejarah seharusnya masyarakat Boti sepenuhnya

Kie.,March 3, 2019

28. Iswanto dan Alexander hal, 4–8.

sudah berpindah dari *halaika* ke agama Kristen setidaknya tahun 1960 an -1980 an dimana pada waktu itu terkenal dengan gerakan kebangunan rohani di Kota Soe dan pengaruh Kekristenan yang kuat. Puluhan tahun sesudah gerakan tersebut, masyarakat Boti Dalam masih tetap memeluk kepercayaan *halaika* dan hidup berdampingan dengan kelompok Boti Luar yang telah menganut agama Kristen. Sebagian besar masyarakat Boti Luar masih menganut sistem tanam dengan perbintangan, dan falsafah *monit naleko* 'hidup baik' masih melekat hingga saat ini. Hal mendasar yang ditinggalkan ialah persepsi Tuhan, dan ritus yang menyertainya.

Perjumpaat Kekristenan dengan *halaika* di desa Boti justru memberikan fenomena yang menarik. Masyarakat dapat hidup berdampingan secara budaya dengan aspek tuhan dalam spritualitas yang berbeda. Hal yang paling mungkin terjadi ialah meleburnya budaya dalam agama baru. Dengan kata lain, Kekristenan akan dilaksanakan berdampingan dengan agama asli sebagai akar budaya pembentuk komunitas. Pada Fenomena di Desa Boti, Boti Dalam masih tetap memeluk agama *halaika* sedangkan Boti Luar dengan agama Kristen. Terdapat dua komunitas yang berbeda kepercayaan dengan akar budaya yang sama. Ritus yang tidak lagi dilaksanakan masyarakat Boti luar seperti sistem sembilan hari, penyembahan di mesbah *halaika,* ritual-ritual agama dengan atribut *uis neno* dan *uis pah manifu,* atribut leluhur *amuf* yang tidak diperbolehkan oleh gereja karena bertentangan dengan ajaran Kekristenan.

Narasi dan Liturgi Budaya Siklus Kehidupan dalam simbolisasi *ume kbubu*

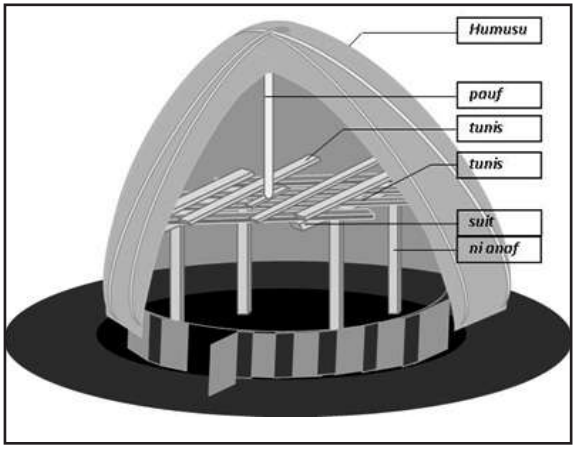
Arsitektur vernakular memiliki konsep yang sangat terbuka dan komprehensif. Arsitektur vernakular merupakan istilah yang juga merepresentasikan arsitektur asli, adat, leluhur, tradisional, pedesaan, etnis, informal. Konsep vernakular kaya makna, tidak hanya sebagai tempat tinggal tetapi berkaitan dengan spritualitas.[29] Gaya arsitektur vernakular masyarakat Boti dipengaruhi oleh berbagai aspek berbeda, mulai dari perilaku manusia hingga kondisi lingkungan, yang membuat bentuk bangunan menjadi berbeda-beda tergantung fungsinya. Salah satu pengaruh paling besar adalah ikim dari daerah dimana Desa Boti terletak di lembah di atas pergunungan yang tertutup oleh pepohonan yang sangat rindang. Bangunan pada iklim demikian akan menggunakan jendela

29. "Artsc446_Rahadhian_The Strong Architecture-p.Pdf," n.d.

yang berukuran kecil atau sama sekali tidak ada. Sebaliknya juga beberapa bangunan menggunakan kontruksi bangunan beriklim hangat yang cenderung dibangun dengan material yang ringan dan terbuka.

Tipologi bangunan *'ume kbubu'* berbentuk bundar. Luasnya bangunan tergantung pada kebutuhan pemiliknya. Rancang bangun rumah bulat *'ume kbubu'* menggunakan teknik sambung ikat dengan memanfaatkan tanam-tanaman dengan batu bundar. Teknik ini menjadi ciri rumah vernakular. Secara struktur tingkatan bangunan, rumah ini terdiri dari dua tingkat, yaitu dapur atau tempat memasak dan tingkatan di atasnya yang digunakan untuk menyimpan jagung hasil panen.

Bayi yang baru dilahirkan sebelum empat hari akan tinggal dengan ibunya di rumah bulat *'ume kbubu'* dan dihangatkan dengan api dari pembakaran dapur. Asap dari pembakaran juga berfungsi sebagai pengawet bahan makanan seperti jagung yang diletakan di tingkat kedua bagunan *ume kbubu*. Arsitektur *ume kbubu* pada tingkat dasar terdiri dari dari rangka kayu melingkar dan satu pintu kecil untuk masuk ke dalam. Karena pintu tidak tinggi, sehingga setiap orang yang akan memasuki *ume kbubu* harus menunduk dengan ukuran pintu yang juga kecil.



Ilustrasi gambar *'ume kbubu'* atau *'ume bife'* dapat dilihat pada gambar di bawah ini.

Istilah rumah bulat *'ume kbubu'* juga disebuat sebagai rumah perempuan *'ume bife'*.Alasan penyebutan tersebut terkait dengan fungsinya yaitu sebagai (1) dapur; (2) tempat istirahat sementara perempuan; (3) mengatur bahan makanan yang akan dikelolah dan (4) mengatur bahan makanan untuk satu tahun. Alasan lainya, yaitu simbol budaya. *Ume bife* disimbolkan sebagai rumah kehidupan. Simbol-simbol tersebut teramati dari (1) tempat menyimpan jagung sebagai bahan makanan pokok; (2) api sebagai simbol kehidupan. Api yang berada di *ume bife* tidaklah boleh padam atau setidaknya tetap menghasilkan asap.

Secara simbolik *ume kbubu* atau *ume bife* dapat diinterpretasi sebagai simbol hubungan manusia, alam dan langit. Persepsi masyarakat Boti menandai alam atau bumi sebagai tuhan dengan sebutan *uis pah manifu* sedangkan langit dikenal dengan adikrodrati *uis neno*. Jika hirarki tersebut digambarkan maka lantai dasar sebagai ibarat dari kehidupan manusia yang akan terus hidup jika bara terus dinyalakan. Simbol jagung pada tingkat atas atau loteng adalah bahan makanan pokok bagi masyarakat Boti juga sebagai hasil bumi. Representasi tersebut mewakili kehadiran *uis pah manifu* sedangkan yang menjulur hingga ke tanah adalah simbol perlindungan langit yang menyelimuti bumi dan manusia di dalamnya.

Narasi *ume kbubu* sebagai simbolisasi siklus kehidupan yaitu : 1) tempat bayi bersama ibunya selama kurang lebih empat puluh hari (masa kehidupan pertama); 2) tempat menyimpan jagung sebagai makanan pokok selama hidup manusia dan; 3) tempat menyimpan *alu mama* 'tas kecil' selepas seseorang meninggal dan akan dibuka kurang lebih tiga tahun setelah masa berkabung.

Fenomena perjumpaan Kekristenan dan *halaika* juga dapat diinterpretasi dari bentuk, fungsi, dan makna *ume kbubu*. Fungsi *ume kbubu* masih sama sebagai tempat menyimpan jagung, pengelolahan pangan (asap dan dikeringkan), serta tempat penyimpanan beberapa benda milik orang tua. Bentunya secara arsitektur juga diperlakukan sama demikian juga pemaknaannya. Tidak hanya masyarakat Boti tetapi keseluruhan masyarakat Dawan di pulau Timor sangat memegang teguh nilai dalam *ume kbubu*. Rumah adat *ume kbubu* yang telah berumur puluhan tahun dan rusak akan diperbaiki kembali mengingat fungsinya.

Perjumpaan Kekristenan dengan agama asli tidak selamanya dimaknai dengan degradasi perilaku terhadap agama asli ataupun sebaliknya. Simbol budaya tertentu yang berkaitan dengan identitas

ekologis sebagai contoh *ume kbubu* sebagai identitas kehidupan lahan kering tetapi dipertahankan menjadi bagian yang tidak berubah bentuk fisiknya dan perilaku manusia terhadap simbol budaya tersebut. Sedikit perbedaan perilaku terlihat pada ucapan syukur hasil panen yang dibawa ke gereja pada masyarkaat Boti Luar. Sedangkan pada masyarkat Boti Dalam masih menggunakan sesaji tertentu berupa ayam dan darah ayam yang dipersembahkan pada upacara panen.

Lebih lanjut, berdasarkan beberapa penelitian terdahulu, didapati beberapa pergeseran simbol *ume kbubu* yang menjadi keresahan akademis peneliti. Istilah budaya asli (Boti Dalam) tidaklah serta-merta dapat digunakan secara utuh pada masyarakat yang baru (Boti Luar) yang tidak lagi menganut kepercayaan *halaika*.[30] Sebagai contoh beberapa narasi di bawah ini

Nahun nako ta'uba mepu hit onen neo Uis Neno (UKP.2)

'Sebelum kita mulai beraktivitas kita berdoa terlebih dahulu kepada Tuhan'

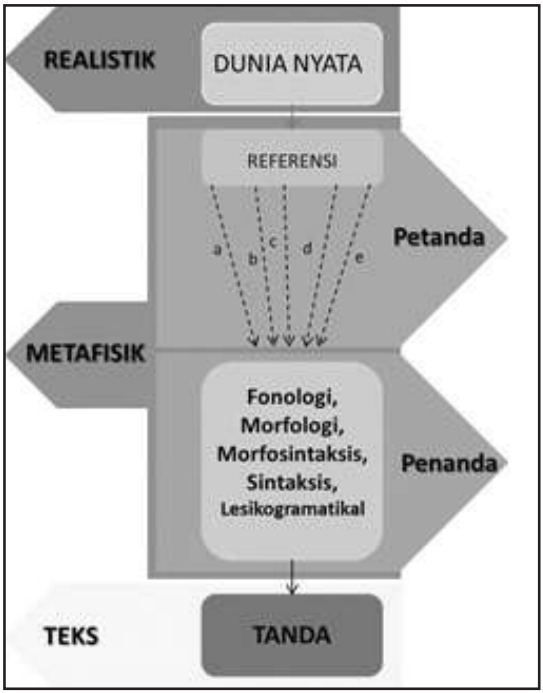
Narasi ini ialah narasi yang digunakan tidak hanya suku Boti Dalam *(halaika)* tetapi masyarkat Boti Luar. Atribut *uis neno* pada masyarakat Boti Dalam berbeda dengan atribut *uis neno* yang digunakan selain pengaut agama *halaika* (dalam ritual adat masyarakat Dawan juga digunakan *uis neno* dan diterjemahkan sebagai Tuhan). Interpretasi simbolis sebuah leksikon tidaklah serta-merta dapat diganti atributnya. Atribut *uis neno* secara budaya adalah atribut yang melekat pada kepercayaan *halaika* untuk menyebutkan sesembahan kepercayaan tersebut.

Pernyataan ini didukung oleh hasil wawancara mendalam yang diinterpretasi sebagai berikut, langit dipersepsikan sebagai adikodrati (dengan sebutan *Uisnéno* 'raja langit') yang berkuasa memberi nyawa, hikmat dan kehidupan, dan memberi segala sesuatu tanpa batas waktu kepada manusia. *Uisnéno* adikodrati akan menuntun perjalanan kehidupan manusia. *Uisnéno* adalah terang dan menerangi bumi, dan sinar terang bumi menerangi kehidupan manusia. Dengan nyawa yang diberikannya, menjadikan manusia bisa melihat dan menggunakan kebaikan adikodrati bumi.

Bumi dipersepsikan sebagai adikodrati penguasa dan raja yang akan menolong kehidupan manusia yang menyatu dengan alam

30. Iswanto dan Rantesalu, Hal, 124-136

semesta. Bumi akan memberikan perlindungan kehidupan manusia atas tentangan alam semesta, bumi akan memberikan perlindungan kenyamanaan kehidupan manusia (*annaifat* 'memangku'), bumi akan menopang perjalanan kehidupan mansia (*anfani*, *afahfat* 'menggendong, membopong'). Bumi akan menguatkan manusia dan menyertai perjalanan kehidupan manusia, tidak terbatas waktu. Bumi itu kekal sedangkan manusia fana.Pada bagian ini sangatlah berbeda Boti Dalam dengan kepercayaan *halaika* dan Boti Luar yang menganut agama Kristen. Atribut tuhan tidak dikompromikan sama sekali. Pada tataran tanda terjadi kontekstualisasi Kekristenan yang mengadaptasi istilah masyarkat Dawan *'uis neno'* . Kontektualisasi ini jika dijelaskan dari perspektif relisme sangatlah berbeda pada tataran atribut. Perbedaan tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar 4. Konstruksi Penandaan *uis neno* dalam konsep perjumpaan *halaika* dengan Kekristenan (diadaptasi dari Iswanto, 2018)

Berdasarkan gambar dikontruksikan penandaan *uis neno* dalam konsep perjumpaan *halaika* dengan Kekristenan. Jika *uis neno* sebagai tanda yang dimiliki oleh *halaika* dan kontekstualisasi Kekristenan maka, tanda tersebut diungkapkan dengan dalam berbagai sistem penandaan baik itu bahasa, perasaan, pikiran, kognisi sosial, kognisi individu dll. Pengungkapannya adalah serangkaian atribut yang mencirikan tanda tersebut. Padata tataran petanda/ referensi/ atribut itulah terjadi perbedaan mendasar tentang realistik *uisneno* dari kelompok Boti Dalam dan Boti luar. Perbedaan ini sangat mendasar karena tidak merujuk referensi yang sama dan terjadi pada tingkatan kognisi individu dan kelompok. Narasi dan Liturgi Budaya Struktur Kekerabatan dan Lingkungan.

Istilah-istilah kekerabatan sangat erat kaitannya dengan pengelolahan lingkungan.[31] Lahan (tanah adat) sebagai pertanian, diatur dan dikelolah dalam struktur kekerabatan. Hukum-hukum adat disepakati sebagai upaya kesinambungan dan keselarasan hidup manusia dengan lingkungan (ekologi). Pengelolahan lahan pertanian masyarakat Boti dibagi berdasarkan keluarga. Setiap keluarga tinggal dalam satu lingkungan kekerabatan. Masyarakat Boti juga mengenal istilah 'hutan kramat' yang tidak boleh dimasuki oleh setiap orang tanpa seijin raja '*usif*'. Narasi kekerabatan dapat ditelusuri dari beberapa teks lisan sebagaimana dipaparkan di bawah ini.

Leksikon *usi* 'raja' terucapkan dua kali dalam tuturan ritual perkawinan pada waku penyerahan *oko mama* seperti terlihat berikut.

Héf numbolan kait néki oko mama ès hai piu la mui ès au upua usi

'Utusan sudah datang kami membawa oko mama hingga kami susul sekarang, kami sampaikan raja'.

Ma usi kai ma tua èn kai on né man a pinat (TR-PKW 03—01:1,2)

'Kepunyaan Raja kami kepunyaan penguasa kami sehingga bersinar terang.

Kedua data ini menunjukkan leksikon *usi* 'raja' digunakan secara kias metaforik untuk memberikan penghormatan kepada pihak kedua. Hal juga terjadi pada tuturan ritual perkawinan dalam acara penerimaan *okomama* seperti terlihat dalam kutipan berikut.

31. Kapesea dan McNamara, hal, 158–160.

O hé ma Usi kai ma tua kait haim simo hai oko mama ès lé i ahoi

'Demikianlah raja kami dan tuan kami, kami menerima oko mama kehormatan'*(TR-PKW 07—01:1)*

Lasi on i ma Usi kai ma tua kait ma am énkai ma maén énkai

'Segala sesuatu ini kepunyaan raja kami dan tuan kami, dan bapa mama kami' (TR-PKW 07—01:2)

Oko mama adalah simbol pengantin perempuan yang disampaikan kepada keluarga lelaki sebagai gambaran keberterimaan pihak keluarga perempuan, bahwa pasangan suami istri sudah sepantasnya disyukuri dengan mengadakan pesta, juga sebagai bentuk pengakuan bahwa mereka telah berhasil yang mampu mandiri, sehingga membentuk kelompok sosial seperti sebuah kerajaan yang akan dipimpin sang raja (suami).

Leksikon istilah kekerabatan.yang terdapat dalam data tuturan ritual penelitian ini adalah, *ana* 'anak', *ama* 'ayah', éna~aina 'ibu', *baba moné* 'paman', *baba feto* 'bibi', *nao~ òna* 'saudara laki', *oli* ádik', *tata* 'kakak', sedangkan istilah kekerabatan lainnya tidak muncul dalam data tuturan yang dapat dikumpulkan. Leksikon *ana* 'anak' terdapat dalam tuturan ritual kelahiran dalam judul tuturan tersebut seperti terkutip berikut.

NAPOLITAN LI ANA (TR KL-01)
'Kelahiran Bayi"

LEF	*LI*	*ANA*	*USAN (TR KL-02)*	
potong	kecil	ana	tali	pusar

'Potong Tali Pusar Bayi'

ONÉN	*NA'PONI*	*LI*	*ANA*	*USAN (TR KL 03)*
Doa	gantung	kecil	anak	a r i - a r i

'doa sewaaktu menggantungkan ari-aribayi'

NATONI SIUM ANA (TR KL 04)
Tuturan Terima anak

Masyarakat Boti memiliki sikap budaya atau kultur memilahkan hak dan kewajiban masyarakatnya menurut jenis kelamin sejak lahir. Pembedaan perlakuan terhadap warga masyarakat Penuturan kelahiran anak perempuan terasa lebih ringan, penuh keriangan dengan menggunakan bunyi-bunyi yang didominasi bunyi ringan. Sedangkan penuturan tuturan rituan kelahiran bayi laki-laki terekspresi lebih berat yang didominasi oleh bunyi-bunyi berat. Pembedaan kewajiban laki-laki dan perempuan itu juga terlihat pesan yang disampaikan dalam tuturan tersebut. Kepada anak laki-laki *Halaika* 'pemimpin agama suku Boti, berpesan sebagai berikut.

> *Kalu ho nait munaé tof lané mupèni péna naék ho muit maut hen namfauk* ('kalau sudah besar nanti kau kerja kebun menanam jagung, berternak hingga berhasil banyak') (TR KL 03a).

Sedangkan pesan *halaika* kepada baik bayi perempuan sebagai berikut.

> *Mait ho iké ma ho suti, hé naiti mu'naé, ho ténut muhin ma futu muhin lun oko' muhin* ('ambilah ikemu ini dan sutimu ini, agar setelah besar nanti kau memintal benang dan menenun baik, menganyam keranjang baik-baik') (TR KL 03b).

Dari sudut gramatika pada tuturan ritual untuk bayi laki-laki berbentuk kalimat bersyarat dengan topikalisasi pada inti kalimat *tof lané mupèni péna naék ho muit maut* 'kerjakan kebun untuk memperoleh jagung banyak'. Sesaat setelah lahir seorang laki-laki telah diberikan pesan tentang **kewajiban** yang harus dilakukan, sedangkan dalam tuturan ritual untuk bayi perempuan pesan disampaikan dengan kalimat majemuk bertingkat tujuan dengan penekanan **haknya** yang harus diterima ('ambilah ***ikemu*** dan **sutimu').** Sejak lahir telah dibekali alat kerja untuk menenun. Dalam adat istiadat Boti dan Meto pada umumnya pantang untuk menyebutkan jenis kelamin bayi waktu lahir [*)] Pemberitahuan jenis kelamin bayi laki-laki yang baru lahir selain menyebutkan pekerjaan yang akan dilakukan setelah dewasa nanti, juga disimbolkan alat kerjanya, yaitu "dia datang membawakan tombak dan parang ('alat kerja untuk bercocok tanam)". Hal ini terlihat dalam data tuturan ritual penyerahan kepada ayah kandungnya menerima bayi berikut.

A: *oménam mèk kau iké ma suti ai aumi suni pah (TR KL 04:10)*

'Kau datang membawakan saya alat pemintal benang atau tombak parang, ya?'

B: *Oménam èk aumi ma suni, o léko. (TR KL 04:11)*

'Sudah datang aku bawakan tombak dan parang, yang mulia

Jika bayi yang diserahkan itu perempuan, jawabnya sebagaiberikut.

B: *Oménam èk iké ma suti, o léko. (TR KL 04:11)*

'Sudah datang aku bawakan ike dan suti, yang mulia'

Narasi kekerabatan *ama* 'ayah' dan *aina* 'ibu' merujuk unsur utama dua individu yang sebagai unsur yang membangun struktur sosial paling sederhana, yaitu sebuah keluarga. Makna lugas *ama* adalah orang yang menyebabkan atau menjadikan seorang perempuan hamil hingga melahirkan seorang bayi yang dalam bahasa Indonesia disebut *ayah,* seperti dapat dilihat dalam data berikut.

*Kalu ho monit naléko kais hom nikan ho '***aina** *ma ho'***ama***'*

'Jika hidupmu baik, jangan lupakan ibumu dan bapamu' (TR KL 02, 3:1)

Nèsmanfin neu ho **aina** *lé' nalan nok ma'tani*

'teristimewa pada ibumu yang bertahan dengan kuatnya' (TR KL 02, 3:3)

Bife munif in **amaf** *ma in* **ainaf**

'Ayah dan ibu gadis' (TR PKW 02, 00:2)

Natuin ho **ama***' nok ho* **aina***' hai moksin mafut*

'Karena ayah dan ibumu dengan kami telah mengikat hati' nèk milalien (TR PKW 02, 2:1 - 3)

ma **am** *kai ma ma én kai (TR PKW 02, 2:1)*

'kepunyaan bapa dan ibu kami'

in bétin ma pio lanan ma naon in **aman** *in énan*

'dia yang muda ikut berjalan dan berjalan ke bapa dan mamanya' (TR KM –

Narasi kekerabatan *ama,* dan *aina* dari data di atas berkategori nomina insani. Kehadiran dua kata tersebut dalam dimensi sosial secara vertikal dari anak kepada dua orang tua kandungnya. Secara horisontal *ama* adalah insan laki-laki sehingga disebut *mone* sedangkan *aina* insan perempuan sehingga disebut *fé* 'istri', pemilihan leksikon ini sebenarnya tidak terlalu spesifik karena *fé* berupa istilah umum dari *féto* 'perempuan' dengan proses pelesapan.

Kedudukan *ama,* dan *aina* selaku unsur individu dalam struktur sosial sangat kuat kekhasannya. Leksikon *ama* mengalami pengembangan makna memiliki polisemim, sepertiyang terlihat dalam data berikut.

néu tumon kalu nakohékot ama uf ama tunaf `pao nanin es i, o léko

VOK duduk `KONJ 3T kuat bapak leluhur bapak belakang nanti PREP sini o baik 'Ya duduk jika sudah ada kekuatan bapak leluhur dan terkemudian menanti di sini, yang mulia'. (TR KL 04:11).

Muéku mok alé' hit amuf sin ('kau bertemu dengan mereka semua bapa leluhur kita')
(TR KM – 03, 2:2)

Dalam data ini terlihat *ama* berkomposisi dengan *uf* 'leluhur' yaitu arwah orang mati dari garis keturunan mereka, garis laki-laki. Kepaduan komposisi ini disertai pelesapan *ama* menjadi *am* terbentuklah leksikon *amuf* 'roh leluhur.' Begitu kuatnya struktur sosial Boti karena yang membangun keberadaan kelompok masyarakat tersebut bukan hanya manusia yang masih hidup,

tetapi juga roh leluhur. Dalam data tuturan ritual keempat, larik yang kesebelas (TR KL 04:11) *ama* membentuk satuan kelompok kata dengan *tunaf* 'penguasa' menjadi *ama tunaf* 'bapa penguasa, tersirat makna roh leluhur itu memiliki kuasa. Bentuk asal *tunaf* adalah *tuna* 'tuan, penguasa' yang mengalami proses morfologis sufiksisasi *–f*. Bentuk sering mengalami proses metatesis menjadi *tuan* disertai pelesapan sehingga menjadi *tua*

Lasi on i ma Usi kai ma **tua** *kait*

segala sesuatu ini punya raja kami punya tuan kami 'Segala sesuatu ini kepunyaan raja kami dan tuan kami'

Data di atas menunjukkan betapa kuatnya narasi kekerabatan masyarakat Boti terhadap garis keturunan laki-laki. Ini bukan berarti mengesampingkan kedudukan garis keterunan perempuan.

Dalam tuturan ritual kematian (TR KM 01, 3:5) disebutkan pula leluhur dari garis perempuan (*ina tunan* 'nenek moyang') yang berkuasa pula seperti berikut.

ai nafitu léko-léko ma nasaéba né lokis ina tunan

'atau mengikat pinggang baik-baik dan menaikkan-menghubungkan nenek moyangnya' (TR KM 01, 3:5).

Di dalam tuturan kematian (TR KM 01, 04:2), leksikon *ama* perujuk kepada pribadi yang membangun struktur sosial secara vertikal, mengalami perubahan kedudukan menjadi leksikal yang membangun struktur sosial secara horizontal sebagaimana data di bawah ini.

On lèku tantian onan nibun nafani amaf alolèt apan makat

'seperti saatnya sudah tiba untuk mengumpulkan bapak-bapak yang jauh dan yang dekat' (TR KM 01, 04:2)

Berdasar data ini, *amaf* bukan merujuk kepada 'ayah kandung', melainkan kepada lelaki yang seumur ayah, atau layak disebut *ama* 'bapak'.

Narasi kekerabatan yang terjalin antara kemenakan dan paman dalam masyarakat Boti sangat penting. Paman mempunyai hak dan kewajiban atas anak laki-laki dari saudara perempuannya. Dalam urusan penting seperti perkawinan dan kematian pamannya yang akan menanganinya. Berikut ini dikutip kehadiran paman tersebut, sebagai berikut.

Au	*bab*	*feto*	*nok*	*au*	*bab*	*mone*
1T	paman	perempuan	KONJ	IT	paman	laki-laki

'saya bibinya, dan saya pamannya.' (TR PKW 01, 1:1)

Hit hin	*talelin*	*hit*	*hobaé*	*nok*	*hi ana bifé munif*
kita	tahu	sudah	1J kemenakan laki-laki	PREP	2J anak perempuan muda

'Kita sudah tahu tentang kemenakan laki-laki dan anak gadismu' '
(TR PKW 01, 1:1)

Dalam tuturan peminangan di atas terdapat leksikon kekeraatan *bab moné* 'paman' yaitu saudara laki-laki dari ibu calon pengantin laki-laki datang meminang dengan istrinya sehingga menyebut atau mengenalkan dirinya *bab féto* 'bibi'. Dan kemenakannya disebut *hobaé*. Namun ikatan keluarga sebagai besan tetap ayah dan ibu pemuda yang akan menikah. Seperti yang terkutip berikut.

Natuin ho ama' nok ho aina'
Hai mok sin
mafut nek milalién

Karena bapa dan ibumu
Keluarga ini dengan keluargamu
Telah mengikat hati
(TR PKW 02, 2:1 - 3)

Istilah kekerabatan *hobaé* 'kemenakan' dibedakan atas pesifikasi jenis kelamin, *baé moné,* 'kemenakan laki-laki' dan *baé féto* kemenakan perempuan', seperti terlihat dalam data berikut.

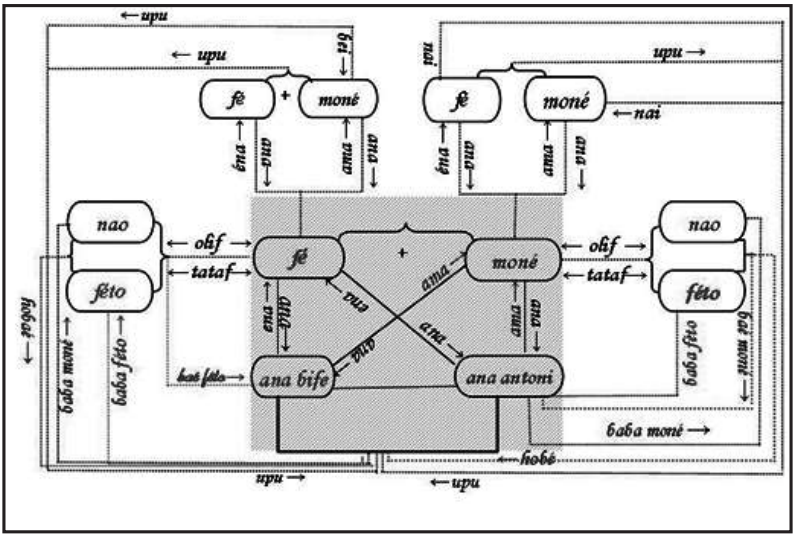
Nua ki tabu i	'Kalian berdua saat ini'
Tok balé' teta'	'Telah duduk di tempat sendiri'
Tok umé téta'	'Telah duduk di rumah sendiri'

Natuin hai nua kaé	'Karena kemauan kalian'
Baé féto baé moné hai lomin kemenakan perempuan'	'Kemenakan laki-laki dan

Dalam struktur kekerabatan masyarakat Boti tidak ada istilah khusus kekerabatan anak mantu,dan juga besan. Demikianlah leksikon-leksikon kekerabatan yang terdapat dalam data tuturan ritual yang telah terkumpulkan. Berdasarkan informasi dari narasumber, sebenarnya masih terdapat sebutan kekerabatan yang belum atau tidak muncul dalam tuturan ritual tersebut.

Istilah-istilah kekerabatan dalam lingkungan masyarakat Boti selengkapnya adalah *ama* sebutan untuk ayah, *aina* sebutan untuk ibu, *ana* sebutan untuk anak, *tata* sebutan untuk kakak kandung, *oli* sebutan untuk adik kandung, *nai* sebutan untuk kakek, *béi* sebutan untuk nenek, *baba moné* sebutan paman, *baba féto* sebutan untuk bibi, *nanèf* sebutan untuk sepupu perempuan dari bibi perempuan atau paman, *moén féu* sebutan untuk **sepupu laki-laki** dari saudara perempuan atau saudara laki-laki. Struktur sosiologis dalam suatu keluarga dapat digambarkan seperti yang dapat dilhat dalam Gambar 5.

Berdasarkan data tuturan ritual yang terkumpul dan informasi dari nara sumber tidak ada leksikon sebutan untuk kekerabatan di bawahnya *upu* 'cucu', begitu juga penyebutan kekerabatan di atas *nai* 'nenek' dan *béi* 'kakek'. Suatu hal yang menarik adalah kehidupan yang sederhana penuh kedamaian karena tiap-tiap rumah tangga hanya dihuni oleh suami istri dan anak-anaknya, cucu, kakek dan nenek berada di rumah lain. Kondisi ini terjadi karena pasangan suami istri diakui sah sebagai keluarga yang layak apabila telah memiliki tempat tinggal sendiri dan telah bisa menghiidupi anggota keuarganya. Dan kunci yang lain jika mereka telah mempunyai anak. Kebun bukan menjadi masalah bagi mereka karena tanah masih begitu luas akan setelah hidup berpasangan sebagai suami istri diberikan tanah olahan di keluarga perempuan dengan luas semampu mereka mengerjakan untuk bercocok tanam dan beternak. Begitu juga rumah tempat tinggal yang sedemikian sederhana terbuat dari bahan-bahan alami yang tidak perlu membeli dengan atap dari ilalang atau dari daun lontar, pada umumnya mereka pasangan suami istri segera akan mendirikan rumah.



Gambar 5. Narasi Kekerabatan Masyarakat Boti

Konsep kekerabatan dan lingkungan dalam masyarakat asli tidak dapat dipisahkan. Struktur sosial dibentuk berdasarkan etnografi atau tempat dimana suku tersebut menetap. Perspektif tradisional tahu bagaimana bersikap dan menyikapi alam (lingkungan).[32] Adaptasi ekologi akan membentuk konsep baru dalam benak masyarakat tentang bagaimana memaknai alam. Sebagai contoh konsep Ibu pertiwi yang disematkan pada alam Indonesia, secara medan makna berasosiasi dengan pemeliharaan, penyediaan, pengorbanan dan konsep diri seorang Ibu yang dilekatkan pada alam. Konsep relevan lainnya seperti 'tanah air' untuk menggambarkan Indonesia sebagai tempat tinggal bersama. Sejajar dengan hal tersebut istilah masyarakat Boti seperti yang dideskripsikan di atas yaitu *pah manifu* 'bumi dan air'.

Konsep ini juga sejajar dengan *pah manifu* 'bumi dan air'pada masyarakat Boti. Untuk lebih memahani alur pikir tersebut, berikut dipaparkan narasi mitologi asal-usul tanaman pangan, seperti data di bawah ini.

32. Jonathan W. Long et al., "How Traditional Tribal Perspectives Influence Ecosystem Restoration," *ECOPSYCHOLOGY* 12, no. 2 (June 2020): 74.

het onen neu Uisnéno
mari kita berdoa kepada usinéno
Usi, hai oke mifekan mnahat
'Tuhan, kami sudah kehabisan makanan'
Usi mu tao sin néntotis onlé i
'Tuhan menjawab doa mereka demikian:'
Sin natuin alé sa onlé nok sa lé Uisnéno naplénatnani
'Mereka mengikuti segala sesuatu diperintahkan Uisnéno
Okété onané sin onén téni Usi hai milali miloitan léné
'Setelah itu mereka berdoa lagi: "Tuhan kami telah menyiapkan kebun"
Okété nata Uisnéno néu sin
'lalu jawab Uisnéno kepada mereka
sin tian pai léné Uisnéno nakuan néu lé atoni
Sesampainya di kebun, *Uisnéno* berfirman kepada si lelaki itu
Oké té alé Usinéno plénat moé mutuin fani atoni nané
Sételah semua Uisnéno perintah dilakukan, pulanglah lelaki itu'

Telaah konsep *pah manifu* 'tanah air' menjadi konsep penting tentang bagaimana masyarakat Boti memandang ruang ekologi. Tanah dan air tidak sebagai eksponen eksplorasi tetapi sebagai eksponen pemberi. Persepsi ini sangatlah berbeda dengan pergeseran konsep *antropos* sebagai insani yang menguasai dan mengeksplorasi alam. Hukum adat dibuat bersinergi dengan ruang ekologi. Pemanfaatan lahan diharmonisasikan dengan kontur alam, sehingga dapat menopang kehidupan.

Liturgi kekerabatan berkaitan dengan nama, pemberian nama, hubungan kekerabatan, status sosial dan tugas masing-masing individu. Hal ini tidak dapat dipisahkan dari perilaku setiap individu dalam tanggung jawab memeliharan ruang ekologi. Sebagaimana yang tertuang dalam sistem hukum adat sembilan hari masyarakat Boti. Perjumpaan keKristenan di Desa Boti (Boti Luar dan Boti Dalam) seharusnya mendialogkan inklusifitas dalam pengelolahan alam sebagai kebutuhan holistik. Pertanian lahan kering di Boti tidak hanya kearifan lokal dan usaha individu atau pemilik lahan tetapi juga sumberdaya manusia yang karib. Kekerabatan

seharusnya dikonsepkan tidak sebatas ruang klan tetapi menjadi ruang ekologi dalam upaya mempertahankan dan memelihara.

Sistem kekerabatan masih sangat dijaga hingga saat ini, baik penganut *halaika* pada masyarakat Boti Dalam dan Kekristenan yang menjadi agama masyarakat Boti Luar. Kekerabatan tidak lagi dikaitkan dengan sistem perkawinan lokal yang bernuansa spiritual seperti pada tahapan pesta nikah yang baru akan dilaksanakan setelah kurang lebih tiga tahun pernikahan. Perkawinan pada masyarakat Boti Luar sudah mengikuti tata cara gereja. Konsep *uis pah manifu* tidak dimunculkan dalam kontektualisasi Kekristenan, sehingga dengan sendirinya tanda tersebut tergantikan dengan dogma agama Kristen.

Penutup

Degrasi budaya asli tergambar dari hilangnya narasi-narasi ritus masyarakat asli. Ideologi dalam narasi berkaitan dengan kosmologi, siklus kehidupan, dan sosio-ekologi.

Kekristenan yang hadir di Indonesia pada abad ke-16 merupakan perjalanan panjang adaptasi konseptual kepercayaan asli dengan agama Abrahamistik. Penelitian mendalam terhadap sastra lisan dibeberapa daerah gugus pulau selatan, termasuk Pulau Timor ditemukan kesamaan ciri dengan puisi-puisi Ibrani. Refleksi mendalam dapat diarahkan pada dalil bahwa jejak keKristenan sudah ada Nusa Tenggara Timur sebelum abad ke-16. Jika dalil ini yang dipakai, maka atribut dan referensi budaya asli tidaklah berdiri sendiri tetapi dipengaruhi atau berasal dari budaya yang lain. Narasi budaya sepadan dengan teks, bisa juga teks lisan. Pengungkapan ide dalam teks atau narasi dilaksanakan dalam liturgi budaya yang merujuk pada perilaku individu dan sosial.

Masyarakat Boti memiliki atribut kepercayaan asli *halaika*. Seiring dengan berjalannya waktu, sebagian masyarakat ini menganut agama Kristen dan disebut Boti Luar sedangakn yang masih memegang teguh kepercayaan asli disebut Boti Dalam. Sebagaimana dijelaskan bahwa dampak pergeseran budaya terlihat dalam narasi dan liturgi budaya kosmologi, siklus kehidupan dalam simbolisasi *ume kbubu* dan narasi kekerabatan dalam pengelolahan lingkungan (ekologi). Fenomena ini sangat menarik, karena hingga saat ini masyarakat Boti Dalam masih memegang

teguh kepercayaan mereka tanpa terpengaruh modernisasi. Sistem astronomi budaya *teta* dan *la'afu* memberikan gambaran bahwa ruang astronomi masyarakat Boti berdampak pada seluruh aspek kehidupan seperti pertanian, musim, ritual, dan spiritualitas. Sistem astonomi budaya ini diterjemahkan dalam sistem sembilan hari yang masih dilaksanakan hingga saat ini. Lebih lanjut, siklus kehidupan yang panjang diterjemahkan dalam satu simbol *ume kbubu* 'rumah bulat'vernekular ini melambangkan lahir, hidup, dan mati lewat beberapa tingkatan ruang vernekular.

Narasi dan liturgi budaya masyarakat Boti bersentuhan dengan Kristenisasi. Penandaan Tuhan melalui leksikon *uis neno* 'raja langit' dan *uis pah manifu* 'raja bumi dan air' tidaklah serta-merta dapat dikontekstualisasikan. Hal ini hendaknya menjadi pemikiran serius dalam kajian keagamaan. Atribut penanda budaya membawa makna dalam sistem kognisi baik sosial maupun individu. Menggunakan penandaan tertentu, khususnya penandaan tuhan, tidaklah serta-merta menghadirkan makna baru. Benturan refrensial dapat berakibat pada kehilangan pemaknaan dan pengonsepan yang salah. Keutuhan sistem penandaan masyarakat Boti Dalam *(halaika)* harus terlebih dahulu didokumentasikan secara akademis yang tidak hanya dipandang sebagai kearifan lokal tetapi budaya yang eksis dan memberikan dampak. Pemahaman ini akan memberikan ruang hidup bagi budaya *halaika* tanpa dipengaruhi oleh *stigma*.

Pemisahan yang jelas pada tataran spitualitas berkaitan dengan konsep Tuhan pada tataran realisme. Masyarakat Boti Dalam memercayai *uis neno* 'raja/penguasa langit' dan *uis pah manifu* 'raja/penguasa bumi dan air'. Sedangkan pada Kekristenan kelompok masyarakat Boti Luar realisme tersebut sudah tidak ditemukan. Masyarakat Boti Dalam masih melaksanakan seluruh siklus hari dan siklus ritual kehidupan secara utuh dengan spiritulitas mereka. Berbeda dengan kelompok Boti Luar yang menganut agama Kristen yang tidak lagi melaksanakan siklus sembilan hari dan ritual *halaika*. Penelitian lanjutan diharapkan mampu memjawab alasan fundamental masyarakat Boti Dalam yang mempertahankan kepercayaan *halaika* hingga saat ini.

Daftar Pustaka

Andung, Petrus Ana, and Hotlif Arkilaus Nope. "Media Rakyat sebagai Media Komunikasi Pembangunan Masyarakat Suku Boti" 14 (n.d.): 1–2.

Aritonang, Jan S., and Karel A. Steenbrink, eds. *A History of Christianity in Indonesia*. Studies in Christian mission v. 35. Leiden ; Boston: Brill, 2008.

Benefiel, Margaret, Louis W. Fry, and David Geigle. "Spirituality and Religion in the Workplace: History, Theory, and Research." *Psychology of Religion and Spirituality* 6, no. 3 (August 2014): 175–187.

Bota Benu. "Wawancara: Halaika Dan Agama Lainnya (Pandangan Spritulitas Narasumber Utama)." Desa Boti, Kie, Pkl 09.00, June 30, 2020.

———. "WAWANCARA: Hukum Adat Mengenai Anak Bersekolah Atau Bersekolah Adat." Desa Boti, Kie., July 20, 2019.

———. "Wawancara: Menghitung Bulan Dan Melihat Bintang Pada Masyarakat Boti." Desa Boti, Kie, Pkl 20.00, June 20, 2020.

———. "WAWANCARA : Penamaan Hari Dan Aktivitas." Desa Boti, Kie., March 3, 2019.

Budi Setiyono. "Masuknya Kristen Di Indonesia," n.d. Accessed July 23, 2020. https://historia.id/agama/articles/masuknya-kristen-di-indonesia-PyJpV.

Finnern, Sönke. "Narration in Religious Discourse (The Example of Christianity)." In *Handbook of Narratology*, 1–5. Berlin, München, Boston: DE GRUYTER, 2014.

Firth, Raymond. "Religion: A Humanist Interpretation." *Routledge* (1996): 14–17.

Gallagher, Shaun, and Dan Zahavi. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Repr. London: Routledge, 2010.

Iswanto, and Alexander, Ferdinant. "Perspektif Inklusif Pendidikan Agama Kristen terhadap Teks Kerja Pada Masyarakat Dawan di Nusa Tengara Timur" (n.d.): 4–8.

Iswanto, et al. "Supernatural Signification System Amuf on Death Ritual Speech Nen Fen Nahat in Boty Society." *International Journal of Linguistics, Literature and Culture, 4(2), March 2018, 46-57* Vol 4 No 2 (2018). Retrieved from https://sloap.org/journals/index.php/ijllc/article/view/87.

Iswanto, and Marsi Bombongan Rantesalu. *Etnopedagogis Kristen Pada Ume Kebubu Masyarakat Dawan di Desa Noenoni Kabupaten Timor Tengah Selatan Nusa Tenggara Timur*. Preprint. AgriXiv, February 6, 2020. Accessed February 25, 2020. https://osf.io/sp47r.

Jonathan W. Long, Frank K. Lake, Ron W. Goode, and Benrita Mae Burnette. "How Traditional Tribal Perspectives Influence Ecosystem Restoration." *ECOPSYCHOLOGY* 12, no. 2 (June 2020): 74.

Li, Jun. "Ethical Challenges in Participant Observation: A Reflection on Ethnographic Fieldwork" (2008): 101–103.

Magallanes, Catherine J Iorns. "MAORI CULTURAL RIGHTS IN AOTEAROA NEW ZEALAND: PROTECTING THE COSMOLOGY THAT PROTECTS THE ENVIRONMENT" 21 (n.d.): 56.

Namah Benu (Usif-Raja). "Wawancara: Perbedaan Orang Boti Dalam Dan Boti Luar." Desa Boti, Kie, Pkl 09.00, June 19, 2019.

Otubah, Grace Ifeoma. "DIFFERENT RITUAL SYMBOLS IN IGBO TRADITIONAL RELIGION AND THEIR FUNCTIONS" (n.d.): 169–170.

Ricœur, Paul, and John B. Thompson. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*. New York: Cambridge University Press, 2016.

Robby Kapesea, and Thomas McNamara. "'We Are Not Just a Union, We Are a Family' Class, Kinship and Tribe in Zambia's Mining Unions." *Dialectical Anthropology* 44 (January 11, 2020): 158–160.

Scobie, Charles H H. "ISRAEL AND THE NATIONS: AN ESSAY IN BIBLICAL THEOLOGY." *TYNDALE BULLETIN* (1992): 23.

Smith, James K. A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*, 2009.

———. *You Are What You Love*. Place of publication not identified: Baker Publishing Group, 2016. Accessed July 22, 2020. http://api.overdrive.com/v1/collections/v1L1BcAAAAA2A/

products/48b8dde3-5d28-4a12-9cab-600af1d97b32.

Suminar, Erna. "PERSEPSI SUKU BOTI TERHADAP LINGKUNGAN HIDUP." *ENSAINS JOURNAL* 1, no. 2 (October 1, 2018): 89–90.

Tafjord, Bjørn Ola. "Indigenous Religion(s) as an Analytical Category." *Method & Theory in the Study of Religion* 25, no. 3 (2013): 221–243.

Taum, Yoseph Yapi. "TRADISI FUA PAH: RITUS DAN MITOS AGRARIS" (n.d.): 22.

Vanhoozer, Kevin J., James K. A. Smith, and Bruce Ellis Benson, eds. *Hermeneutics at the Crossroads*. Indiana series in the philosophy of religion. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

Waters, Brent. *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*. UK: Ashgate, 2006.

Wiyono, Gani. "TIMOR REVIVAL: A HISTORICAL STUDY OF THE GREAT TWENTIETH-CENTURY REVIVAL IN INDONESIA" (2001): 25.

"Artsc446_Rahadhian_The Strong Architecture-p.Pdf," n.d.

Penetrasi Kekristenan terhadap Agama Lokal Minahasa

Oleh: Marhaeni L Mawuntu

Pedahuluan

Pertanyaan reflektif yang muncul ketika melakukan studi terhadap keagamaan lokal Minahasa, yakni bagaimana prosesi pertemuan dengan nilai-nilai yang datang kemudian—terutama dengan kekristenan? Apa yang terjadi dalam proses tersebut, sehingga dalam perkembangannya agama lokal Minahasa tergerus sedemikian rupa dan menjadi sesuatu yang asing bahkan ditakuti di tanah Minahasa kini.[1] Jika ada orang Minahasa kristen yang melakukan ritual agama lokal akan dicap dualisme, sinkretis, atau penyembah jiwa-jiwa orang mati, bahkan tidak jarang mereka dikategorikan sebagai *mariara*/dukun hitam.[2] Karenanya, saya memilih judul penetrasi kekristenan terhadap agama lokal Minahasa untuk mendeskripsikan hasil dari penetrasi tersebut, yakni marginalisasi agama lokal dari *tanahnya* dan penggerusan nilai kearifan lokal.

Untuk mendapatkan gambaran yang cukup mengenai penetrasi kekristenan terhadap agama lokal Minahasa, tidak bisa tidak harus memulainya dalam konteks Minahasa awal. Karenanya, menyusur bagaimana komunitas Minahasa awal terkonstruksi, bagaimana mereka memahami tentang diri, kelompok, dunia sekitar, dan *Yang*

1. Tanah Minahasa adalah sebutan yang biasanya dipakai untuk menunjuk teritori keseluruhan Minahasa (masa sebelum berkembang menjadi 4 kabupaten-kota, yakni Bitung, Minahasa Utara, Minahasa Induk, Minahasa Tenggara dan Minahasa Selatan) ditambah Kota Manado.

2. *Mariara* atau dukun hitam adalah sebutan untuk para pelaku ritual agama Minahasa, khususnya yang melaksanakan ritual untuk menyembuhkan orang sakit.

Kudus, akan menjadi fokus dalam tulisan ini. Bersamaan dengan itu, penyusuran terhadap masyarakat Minahasa awal akan membuka ruang bagi pemahaman mengenai bagaimana agama Minahasa. Pada prinsipnya bagi masyarakat awal Minahasa, agama adalah juga masyarakat itu sendiri; Agama Minahasa adalah juga siapa mereka, bagaimana mereka mengatur relasi diantara mereka dan juga ekspresi mereka tentang Yang Kudus.

Sebagai pendahuluan, perlu saya jelaskan bahwa dalam tahapan penelitian, saya menggunakan metode deskriptif-analitis. Selanjutnya, terkait dengan teknik pengumpulan data, saya berhadapan dengan dua fakta lapangan. Fakta pertama, yakni sangat minimnya dokumen-dokumen kultural karena sebagian besar telah dimusnahkan pada masa konflik internal komunitas Minahasa awal. Fakta kedua, di masa kekristenan masuk di tanah Minahasa, cap kafir terhadap budaya dan agama Minahasa melegitimasi tindakan pemusnahan terhadap dokumen-dokumen kultural yang masih tersimpan pada beberapa *Tona'as*.[3] Umumnya, Tona'as-*tona'as* yang kemudian menjadi kristen bertindak memusnakan dokumen-dokumen kultural sebagai komitmen, bahwa dia mewakili komunitasnya sudah melepaskan keterikatan dengan agama Minahasa. Karenanya, teknik pengumpulan data observasi, wawancara dan Fokus Group Discussion, terhadap data kultural hanya mengacu pada cerita-cerita/tradisi lisan dan ucapan-ucapan tua (yang telah menjadi tradisi lisan di tanah Minahasa kini), simbol-simbol kultural yang masih tersisa, syair dalam ritual yang dituturkan pemimpin ritual Minahasa (kini), serta data tertulis dari tulisan-tulisan para Zending, penulis Barat, pejabat pemerintah kolonial Belanda, dan juga peneliti-peneliti lokal. Itu artinya, saya harus memilah dengan cermat data kultural dari data interpretasi bahkan reinterpretasi yang dikemukakan para informan dan juga para penulis tentang Minahasa. Di sisi lain, data kultural yang telah diinterpretasi dan direinterpretasi oleh para informan dan penulis tentang Minahasa adalah juga bagian penting dari upaya rekonstruksi data kultural. Pemilahan dan akomodasi demikian akan terbaca jelas dalam paparan tulisan ini.

3. Tona'as adalah seorang pemimpin ritual. Posisi sebagai imam menjadi tanggung-jawab Tona'as setelah kalangan *wailan* (imam) dibunuh dan melarikan diri dalam peristiwa *mahawetik* (konflik Internal yang terjadi setelah para *wailan* dinilai oleh komunitasnya telah bertindak diluar kesepakatan)itas sosio-kutural Minahasa kinialak. tidak baik dan digantikan dengan sastra kristen.Minahasa oleh para zending sangat ditunjaitas sosio-kutural Minahasa kinialak. tidak baik dan digantikan dengan sastra kristen.Minahasa oleh para zending sangat ditunja

Asal-usul nama Minahasa

Minahasa awalnya dikenal dengan nama *Malesung*. Nama yang dipakai untuk menunjuk kumpulan *taranak*[4] yang ada di tanah *malesung*. Kata *malesung* juga sering diartikan sebagai satu keturunan. Terkait dengan arti kata malesung yang menunjuk pada satu keturunan, ada syair ritual, yakni *kita waya katuuk ya reregesan ke karu ni tuwo tuman tu wutul (*kita semua berasal dari asal yang sama yang bermula dari Yang Kudus, karena itu kita harus sungguh menjalani hidup). Syair tersebut menunjuk pada manusia di tanah malesung sebagai satu wadah dari kehidupan yang diberikan.[5]

Penyebutan *malesung* juga mengacu pada topografi tanah Minahasa yang terdeskripsi seperti lesung atau tempat menumbuk padi karena terdiri dari lembah-lembah dan gunung-gunung. Pemaknaan simbolis kata malesung antara lain dapat dilihat pada lesung-lesung berukuran besar —baik yang terbentuk oleh alam maupun dibuat sengaja—yang masih dapat ditemukan di tempat awal pendirian kampung. Dalam pemaknaan selanjutnya, kata *malesung* secara kultural juga menunjuk pada tanah bersama yang menjadi tempat hidup keturunan Lumimuut-Toar.

Kata Minahasa itu sendiri, digunakan secara formal pada tanggal 8 Otober 1789 oleh J.D. Schierstein, Residen Manado,[6] dalam laporannya kepada gubernur Maluku. Laporan mengenai keberhasilan Schierstein menyelesaikan konflik antar kumpulan *taranak* dalam *walak (*(keluarga-keluarga yang tinggal di satu desa) dan *pakasa'an* (kumpulan keluarga di beberapa desa*/walak* yang hidup dalam satu wilayah sosial), yakni antara kumpulan *taranak* Bantik dan Tateli; juga antara Pasan-Ratahan-Ponosokan dengan Langowan-Tompaso. Schierstein juga melaporkan bahwa dia telah berhasil mengumpulkan semua *ukung*[7] untuk mengadakan

4. Sebutan lokal untuk menyebut keluarga batih dan turunannya yang akhirnya membentuk satu rumpun keluarga yang terdiri dari beberapa keluarga.

5. Wawancara dengan Fredy Wowor, 2015—untuk kepentingan pemuktahiran data, data ini telah dikonfirmasi lagi dalam wawancara dengan beliau pada bulan Januari 2020 dan tidak ada perubahan data, beliau hanya menegaskan, bahwa seluruh syair di Minahasa awal yang diwariskan dan sebagian masih terpelihara hingga kini memiliki makna spiritualitas yang kuat. Tidak ada satu kegiatan atau tindakan apapun yang tidak terkait atau dikaitkan dengan Yang Kudus.

6. Supit, 1986, hlm. 141,142. Data yang sama juga dipaparkan Bertha Pantouw dalam Bertha Pantow, 1994, hlm 39.

7. *Ukung* adalah pemimpin *roong* atau *wanua* (wilayah pemukiman) atau *walak* yang berarti sama dengan kepala atau pemimpin satu pemukiman yang terdiri

musyawarah atau *Minhasa* (kata yang kemudian menjadi salah satu asal kata Minahasa) atau *Landraad/Vergadering der dorpshoofden* (Musyawarah para *ukung*). Singkatnya, kata Minahasa awalnya hanya digunakan dalam konteks formal Residen Belanda di Manado, yakni untuk menunjuk para *ukung* sebagai kumpulan elit di tanah Minahasa saat itu yang berkumpul melakukan musyawarah.

Dalam tataran kultural Minahasa, musyawarah telah lama dipraktekkan jauh sebelum Schierstein. Istilah yang hampir mirip dengan yang digunakan Schierstein, yakni *Mahasa* merupakan istilah yang digunakan ketika *taranak* dalam *walak* dan *pakasa'an* berkumpul menjadi satu dan bermusyawarah dalam rangka menyelesaikan persoalan internal *taranak* dalam *walak* dan antar *pakasa'an*. Realitas sosio-historis *walak* dan *pakasa'an* yang beragam dan memiliki kekhasannya masing-masing, pun klaim-klaim wilayah atau batas tanah yang terjadi di antara mereka menjadi salah satu pencetus penggunaan dan pemaknaan kata *Mahasa*[8] dalam penyelesaian masalah.

Prinsipnya, setiap kali berhadapan dengan persoalan penting, seluruh pimpinan *pakasa'an* melakukan *mahasa*. *Mahasa* yang berulang-ulang dilakukan tidak dimaksudkan oleh para pemimpin untuk menjadi lembaga resmi yang mewadahi seluruh *walak* dan *pakasa'an* saat itu. Setelah *mahasa* dan kesepakatan bersama telah diambil, para pemimpin kembali ke komunitas mereka dan

---

dari keluarga-keluarga yang memiliki hubungan darah. *Ukung* dan umumnya pemimpin di Minahasa awal dipilih oleh masyarakat, tetapi juga bisa dihentikan dan dilakukan pemilihan pemimpin yang baru oleh masyarakat jika si pemimpin dinilai tidak memimpin sesuai ketentuan yang disepakati. Mengenai bagaimana kepemimpinan di Minahasa, bandingkan dengan penjelasan Y. Van Parsen mengenai praktek kepemimpinan yang dilihatnya di Minahasa. Parsen menjelaskan bahwa kepemimpinan di Minahasa dilakukan secara bersama, karena itu meskipun ada orang tertentu yang mereka pilih sebagai pemimpin, tetapi jika pemimpin tersebut tidak mentaati aturan yang telah disepakati, maka rakyat dapat menolak keputusan tersebut dan memilih pemimpin/ukung yang baru. Y. Van Parsen, 2003, hlm. 20.

8. Bandingkan dengan penjelasan N. Graafland bahwa saat dia berada di tanah Minahasa, persoalan batas-batas tanah menurutnya sudah diselesaikan oleh para pemimpin wilayah di tahun-tahun sebelumnya. Karena itu, di masa Graafland berada di Minahasa, ia melihat bahwa pemetaan wilayah Kewedanaan (istilah yang dipakai oleh Graaflad untuk menyebut *pakasa'an*) telah dilakukan. Meskipun demikian, kecurangan masih juga terjadi terutama dilakukan oleh kewedanan yang tidak puas dengan pembagian wilayah yang dilakukan para leluhur. Ketika terjadi kecurangan, tindakan-tindakan tersebut langsung direspons dengan penolakan dan pengajuan bukti oleh kewedanan yang wilayahnya hendak dicurangi. Demikian cara kewedanan menyelesaikan masalah batas tanah. N. Graafland. 1991, hlm. 156-157.

mengurus urusan masing-masing. Dengan kata lain, mereka tidak hidup dalam gagasan penyatuan semua *taranak*, melainkan hidup dan mengembangkan *walak* dan *pakasa'an* dengan kepentingannya masing-masing. Sistim *Mahasa* demikian merupakan manifestasi dari pemaknaan *Tou* dalam *pakasa'an-pakasa'an* terutama terkait dengan independensi *pakasa'an*, penghargaan terhadap indepensi tersebut dan kesetaraan antar *pakasa'an*.[9] Singkatnya, *Mahasa* sejak awal tidak menunjuk pada komunitas atau lokasi tertentu, tetapi pada cara menyelesaikan masalah *taranak* dalam *walak* dan *pakasa'an*.

Jika *Mahasa* tidak dimaksudkan sebagai wadah para *ukung*, sebaliknya pertemuan Mihasa para *ukung* yang dilakukan oleh Schirstein merupakan cikal bakal pembentukan Minahasa sebagai wadah resmi yang merangkum semua taranak. Alasan mendasar yang dapat dikemukakan adalah, karena Schirstein dan kolonial Belanda memang bertujuan untuk menetapkan persatuan para *ukung* yang mereka prakarsai sebagai presentasi penyatuan semua kumpulan taranak. Penyatuan tersebut memang dimaksudkan agar kolonial Belanda dapat mengotimalkan kontrol mereka tehadap para *ukung*.[10]

Kekuasaan Belanda semakin meluas di tanah Minahasa, disertai dengan pengukuhan wilayah-wilayah yang didiami seluruh *taranak* sebagai Minahasa. Perkembangan penting bersamaan dengan nama Minahasa, yakni penataan wilayah Minahasa oleh pemerintah

9. Kesimpulan yang saya ambil dalam FGD dengan Mawale Movement, 18 Februari 2015, di Manado.

10. Bandingkan dengan Supit, hlm. 141, 142 dan bandingkan juga dengan F.S. Watuseke, 1968,hlm. 24,25. Watuseke menyimpulkan bahwa kontrol dan penguasaan kolonial terhadap para ukung telah dimulai sejak kontrak yang mereka lakukan dengan kolonial Belanda pada 10 Januari 1679. Apapun hasil dari kontrak tersebut, tetapi pertemuan kembali para ukung-- diprakarsai Schirstein-- untuk menyelesaikan konfilik diantara wilayah-wilayah yang mereka pimpin lebih mempertegas kekuasaan Belanda terhadap para pemimpin Minahasa saat itu. Mieke Schouten, *48,49, mencatat bahwa efek dari kekuasaan* Belanda di tanah Minahasa semakin kuat era 1780-an dan 1790-an. Era tersebut merupakan era yang tidak stabil karena konflik-konflik yang terjadi antar kumpulan taranak dalam walak (kampung). Bersamaan dengan itu, Schouten juga mencatat, bahwa era itu adalah juga era perjumpaan yang kuat antara pemimpin-pemimpin walak dengan VOC dan juga Inggris. Lalu secara khusus beliau juga mencatat bahwa di era-era itu, kekuasaan belanda semakin menguat di Manado. Dan meskipun dalam perjalanan selanjutnya, Belanda mulai berhadapan dengan penolakan walak Tondano dan beberapa walak yang bergabung, tetapi Belanda memang mulai memperkuat kekuasaannya di tanah Minahasa saat itu.

Belanda. Belanda kemudian memasukan Ponosokan, Tonsawang, Bantenan, dan Bantik yang awalnya merupakan wilayah kekuasaan Bolang-Mongondow, menjadi *pakasa'an* baru sekaligus bagian dari Minahasa.[11] Paul R Renwarin, seorang peneliti tentang Minahasa, menilai bahwa nama Minahasa itu sendiri telah menegaskan tentang intervensi luar terhadap penyatuan tersebut. Sisipan "in" pada kata Minahasa (awalnya Mahasa) atau pada Minaesa menunjuk pada sikap ketertundukan yang lebih pasif terhadap pengaturan dari luar untuk mencapai unifikasi. Kata Minahasa, menurut Renwarin, menunjukkan bahwa kompetisi dan rivalitas masih sangat kuat di kalangan *taranak* sehingga membutuhkan campur tangan luar dalam rangka penyatuan.[12]

Perjalanan selanjutnya, tanah keturunan Lumimuut-Toar dikenal juga dengan *nyiur melambai* pada tahun 1960-an dan digunakan dalam hymne regional yang menunjuk pada produk-produk yang ada di Minahasa, yakni kelapa, padi, cengkih dan pala. Nama lainnya, yakni tanah Toar-Lumimuut yang mulai digunakan 1990-an sebagai upaya pengingat dan penguatan identitas diri orang Minahasa dengan memakai nama leluhur utama.[13] Minahasa, khususnya penduduk yang bermukim di tanah Minahasa, dikenal juga dengan sebutan Kawanua. Karenanya, Kawanua tidak hanya menunjuk orang-orang yang memiliki darah Minahasa, tetapi juga semua orang yang terikat dengan tanah Minahasa.[14] Meskipun terdapat beragam nama yang dipakai untuk menunjuk tanah dan masyarakat, nama Minahasa tetap menjadi nama resmi dan popular sampai saat ini.

Narasi *Taranak* awal Minahasa

Ada banyak versi lisan dan tulisan tentang cerita *taranak* awal Minahasa. Banyaknya versi lisan, karena setiap kumpulan *taranak*

11. Paul Richard Renwarin, 2007, hlm. 60.

12. Ibid, 58.

13. Ibid.

14. Kawanua adalah juga sebutan yang dipakai untuk menyebut orang-orang luar Minahasa yang telah kawin-mawin dengan orang Minahasa, para pendatang yang telah menjadi warga tanah Minahasa, dan para pendatang plus. Bahkan suku-suku lain yang ada di tanah Minahasa, ketika berada di luar tanah Minahasa juga disebut dan menyebut diri sebagai warga Kawanua.

memiliki cerita asal-usul masing-masing yang diawali dengan Lumimut dan Toar sebagai *taranak* awal dan berakhir dengan nama masing-masing *taranak*.[15] Tonaas Rinto Taroreh menuturkan, bahwa cerita asal-usul atau silsilah di masa Minahasa awal memang menjadi penanda dari masing-masing *taranak*, selanjutnya Taroreh menuturkan:

> Cerita asal usul atau cerita silsilah bagi orang Minahasa sebenarnya bukan sebagaimana dimengerti orang sekarang ini. Cerita tentang silsilah yang orang Minahasa maksudkan berasal dari bahasa kita, yakni *se silen*. *Se silen* itu berarti cerita yang dipilih, mana yang cocok untuk *taranak* ini dan mana yang cocok untuk *taranak* yang lain. Dalam silsilah orang tua dulu bercerita bukan hanya mengenai siapa memperanak siapa, tetapi lebih luas, termasuk tentang tata cara hidup dan sejarah yang kemudian berkembang menjadi tradisi lisan.[16]

Di sisi lain, menurut saya munculnya berbagai versi lisan tersebut terjadi karena *taranak* tidak lagi hidup sendiri-sendiri tetapi mulai berkelompok menjadi *taranak* dalam *wale* (penyebutan untuk rumah orang Minahasa), *walak* dan *pakasaan*. Selain itu, menurut saya cerita asal-usul komunitas awal Minahasa mulai dituturkan diantara mereka sebagai imbas dari perjumpaan dan perkawinan dengan *taranak* antar pakasa'an dan dengan pendatang kemudian. Perjumpaan dan perkawinan tersebut rupanya menyebabkan pembauran dan mengancam identitas *taranak*. Karenanya, penceritaan riwayat asal-usul *taranak* dapat juga dimengerti sebagai upaya mengklaim kembali batas antar *taranak* dan untuk menegaskan identitas *taranak*.[17]

Dari berbagai versi asal-usul tersebut, ada dua versi mitologi yang menurut saya memperlihatkan pengaruh kekristenan di dalamnya. Pertama, versi mitologi leluhur Minahasa yang paling

15. Kelompok budaya *Mawale Movement*, menemukan 43 versi tentang *taranak* awal Minahasa.

16. Wawancara dengan *Tona'as* Rinto Taroreh, 14 Oktober 2014, untuk kepentingan pemuktahiran data, telah dilakukan konfirmasi melalui wawancara dengan beliau pada bulan januari 2020.

17. Bandingkan juga dengan Renwarin, hlm. 54-55. Beliau menjelaskan bahwa penyatuan Minahasa hanya terjadi dalam rangka penyelesaian masalah batas-batas tanah. Setelah itu seluruh kumpulan taranak kembali ke tempatnya masing-masing, mengembangkan komunitasnya dan tidak lagi peduli pada penyatuan tersebut.

terpelihara dan paling popular dalam tradisi tutur di tanah Minahasa, bahkan dianggap sebagai versi yang paling valid dari versi lainnya. Versi mitologi yang menceritakan Lumimuut sebagai ibu yang tetap awet muda dan Toar, anaknya yang telah bertumbuh dewasa. Mereka diperintahkan oleh Karema (imam perempuan—sekaligus imam pertama) untuk menapaki jalan berbeda. Perintah itu dimaksudkan untuk mendapatkan kepastian apakah mereka berjodoh atau tidak. Dalam perjalanan tersebut Toar membawa batang tuis dan Lumimuut membawa batang tawaang,[18] Jika mereka bertemu kembali dan kedua batang tersebut tidak sama panjang berarti mereka berjodoh. Singkat cerita, mereka akhirnya bertemu kembali dan ternyata kedua batang tuis dan tawaang tidak sama panjang. Mereka kemudian dinikahkan oleh Karema sang imam. Jadi menurut versi ini, leluhur orang Minahasa adalah ibu dan anak yang dinikahkan, menghasilkan keturunan yang berkembang dalam *walak* dan *pakasa'an*.

Versi ini paling populer dari semua mitologi asal-usul orang Minahasa. Salah seorang penulis tentang Minahasa, yakni Bert Supit mengemukakan dua faktor penyebab popularitas mitologi versi tersebut. Pertama, karena mitologi versi pertama disebarkan oleh para zending menggunakan fasilitas sekolah-sekolah yang mereka dirikan. Mitologi tersebut dajarkan oleh guru-guru kepada para murid. Kedua, menurut Supit, mitologi ini sangat mudah diterima dan diyakini kebenarannya oleh masyarakat Minahasa di masa itu karena yang menyebarkan kisah tersebut adalah para pemuka agama.[19] Supit memang tidak mengkaji lebih lanjut bagaimana teknis penyebaran mitologi tersebut, tetapi saya menduga kuat bahwa cerita Lumimuut-Toar diceritakan juga dalam pertemuan-pertemuan formal keagamaan secara sistimatis oleh para zending. Selain itu, saya juga menduga kuat para zending memanfaatkan fasilitas kultural Minahasa, yakni para pemimpin lokal yang telah menjadi kristen untuk mensosialisasikan cerita asal-usul versi tersebut. Para pemimpin lokal dengan kapasitas sebagai pemimpin taranak memanfaatkan fasilitas kultural yang sangat kuat pengaruhnya, yakni "ruang bercerita."[20] Pada malam

18. *Tawaang* adalah tumbuhan yang jika di tanam hanya akan bertumbuh panjang ke bawah. Jika tidak di tanam ia tidak berubah sedikitpun. Sedangkan *tu'is* adalah tumbuhan pelopor yang mudah bertumbuh (menjadi panjang) meskipun di tanam ataupun dibiarkan tergeletak di mana saja. Marhaeni Mawuntu, 2015, hlm.228.

19. Supit, M*inahasa,* hlm.15.

20. Ruang bercerita taranak yang saya maksudkan adalah waktu menjelang

hari sesudah mereka selesai dengan semua kegiatan, biasanya karena mereka tidak dizinkan lagi untuk keluar rumah—kecuali para *waraney* (kesatria) yang bertugas menjaga keamanan kampung-- para taranak Minahasa awal berkumpul di bagian tengah rumah.[21] Pada saat seperti itu selain bercerita satu sama lain, kesempatan tersebut juga sering dipakai oleh pemimpin taranak untuk membina taranaknya. Dugaan saya, pada saat seperti itu cerita asal-usul taranak—khususnya cerita tentang Lumimuut-Toar versi zending juga disampaikan oleh pemimpin taranak yang telah menjadi kristen kepada seluruh anggota taranak dari anak kecil sampai orang dewasa. Karenanya dengan mudah mitologi versi para zending menjadi lebih popular dibandingkan versi lain yang sebenarnya telah lebih dahulu diturun-temurunkan kepada mereka sebelum para zending datang di tanah Minahasa.[22]

Kedua, versi mitologi yang saya rekam dari penuturan Fredy Wowor seorang akademisi, pelaku sekaligus pengkaji Budaya—khususnya berperan sebagai *mananombol*/pendamping *Tona'as* sekaligus penterjemah syair dalam ritual yang dilaksanakan *Tona'as*.[23] Menurut Wowor, versi mitologi yang dia sampaikan memang tidak terlalu popular dibandingkan versi cerita yang lain (yang dimaksud adalah versi yang dipopulerkan oleh pada zending), tetapi di beberapa daerah khususnya di wilayah Sonder (kampung di wilayah Kabubaten Minahasa kini) dan sekitarnya versi ini diceritakan secara turun-temurun. Versi cerita ini mendeskripsikan Lumimuut, Karema dan Toar sebagai cara orang Minahasa

malam saat para taranak telah menyelesaikan kegiatan mereka sepanjang hari, mereka akan berkumpul di ruang tengah untuk bercerita satu sama lain atau mendengar cerita dan arahan dari para tua-tua (pemimpin mereka).

21. Di tanah Minahasa kini masih bisa dilihat rumah-rumah tradisional yang meskipun ruangan dalam sudah di modifikasi sesuai kebutuhan keluarga kini, tetapi pola bangunannya masih sebagian besar mengacu pada model rumah tradisional. Rumah tradisional Minahasa terdiri dari ruang-ruang tidur sesuai jumlah anggota taranak dan ruang tengah yang menjadi pusat pertemuan taranak. Di ruang tengah ini banyak kegiatan umum taranak dilakukan, antara lain menjadi tepat berkumpul dan mendengar pengajaran, arahan atau membahas satu persoalan di pimpin oleh pemimpin taranak. Paul Richard Renwarin, 2007, hlm.104-109.

22. Analisis ini sudah pernah saya uraikan dalam tulisan saya. Marhaeni Mawuntu, hlm. 22

23. Wawancara dengan Fredy Wowor, akademisi, pelaku dan pengkaji Budaya Minahasa—berperan sebagai *mananombol*/pendamping *Tona'as* sekaligus sebagai penterjemah syair ritual yang dilakukan *Tona'as*, 29 Januari 2015, Manado. Untuk pemuktahiran data, data ini telah dikonfirmasi lagi melalui wawancara dengan informan pada januari 2020 dan tidak ada perubahan data.

menemukan kebijaksanaan. Dalam versi ini, Karema diartikan sebagai yang mula-mula. Karema menunjuk pada *yang sejak awal* sudah ada bersama alam semesta. Karema adalah penunjuk jalan atau yang menjadi pembuka jalan atau perintis jalan. Karena itu, para pelaku budaya sering juga menterjemahkan Karema sebagai jalan kebijaksanaan.

Saya menangkap adanya pengaruh kekristenan dalam versi cerita ini, yakni kisah penciptaan dalam kitab kejadian, "pada mulanya adalah Firman." Ketika hal tersebut saya konfirmasikan kepada nara sumber, dijelaskan bahwa cerita demikian telah lama menjadi tradisi lisan jauh sebelum kekristenan masuk di tanah Minahasa. [24] Selanjutnya, untuk memperkuat argumennya Wowor merujuk Alkitab yang diterjemahkan dalam bahasa tua Tountemboan[25] oleh zending. Menurut Wowor, ketika Alkitab diterjemahkan ke Bahasa Tountemboan, masyarakat tidak menemukan perbedaan ajaran dalam Alkitab dengan ajaran tua para leluhur yang diturun-temurunkan pada mereka. Dengan kata lain, menurut Wowor, apa yang ditulis dalam Alkitab dengan menggunakan bahasa lokal adalah ajaran-ajaran yang sudah lama dikenal melalui ajaran para leluhur. Bagi saya, jika tafsir kultural Wowor dipakai sebagai rujukan, maka minimal ada dua hal penting yang harus diperhatikan. Pertama, versi kedua tersebut memang murni versi lokal yang sudah lama dikenal oleh masyarakat sebelum kekristenan datang. Lalu ketika Alkitab hendak diterjemahkan ke dalam bahasa lokal, para zending sengaja menggunakan sastra lokal—tradisi lisan mengenai ajaran-ajaran moral dari para leluhur dan juga cerita asal-usul orang Minahasa—untuk memperjelas pengajaran Alkitab. Kedua, bisa juga "dicurigai" bahwa versi ini mungkin saja mengalami perubahan dalam perkembangan kemudian sebagai imbas dari perjumpaan dengan hal-hal baru, termasuk dengan kekristenan.[26]

24. Ibid.

25. Salah satu bahasa lokal Minahasa yang dipakai oleh masyarakat Minahasa Selatan.

26. Dalam wawancara yang saya lakukan di bulan Januari 2020, saya kembali mengkonfrontir penjelasan Wowor dengan "kecurigaan" saya mengenai pengaruh kekristenan dalam narasi asal-usul tersebut. beliau menyetujui kecurigaan tersebut dengan argumen, bahwa para leluhur Minahasa memang sangat terbuka dan kreatif memanfaatkan apa yang mereka dengar dan jumpai selanjutnya pengetahuan tersebut mereka kelola kembali menjadi yang khas mereka dan dunia mereka. Jadi kemungkinan apapun dapat terjadi dalam proses pembentukan narasi atau penceritaan ulang narasi kultural.

Kembali ke versi mitologi ini, Lumimuut dimaknakan sebagai keringat tanah atau embun pagi. Keringat tanah yang keluar dari batu ketika terkena matahari pagi. Lumimuut adalah juga pembuka pagi atau awal dari hari. Sedangkan Toar dipahami sebagai tiang penyangga. Dalam rumah-rumah panggung tradisional Minahasa, dikenal adanya tiang penyangga utama; Toar diumpamakan sebagai tiang penyangga utama. Karenanya, sering juga Toar diartikan sebagai kekuatan pikiran dan fisik. Masih dalam versi cerita ini, penggambaran tentang Lumimuut, Karema dan Toar yang berlatar alamiah demikian, juga melahirkan pemahaman bahwa asal-usul manusia Minahasa berawal dari menyatunya unsur-unsur alam; menyatunya siang-malam matahari-bulan, seperti perkawinan alam. Perkawinan alam ini kemudian melahirkan keringat pada batu yang kemudian disebut Lumimuut yang artinya keringat yang keluar dari batu. Dari batu yang berkeringat, kemudian keluarlah tunas-tunas pertama yang disebut sebagai Toar (artinya bertumbuh dari batu).[27] Wowor selanjutnya menegaskan, menghidupkan kembali cerita versi ini mengandung maksud agar mitologi asal usul Minahasa dipahami secara proporsional sesuai tradisi lisan yang diwariskan.

Cerita versi kedua ini menurut saya dapat berimplikasi pada kesimpulan bahwa awalnya *taranak* di tanah Minahasa tidak memiliki figur leluhur, karena penekan versi ini ada pada upaya menjelaskan identitas orang Minahasa dari karakter yang dimiliki. Berdasar data lapangan, saya memahami bahwa kesadaran mengenai pentingnya figur leluhur menguat setelah orang-orang di tanah Minahasa bertemu dengan kumpulan *taranak* yang lain[28] dan juga para pendatang yang datang kemudian di tanah Minahasa. Karenanya, ada beberapa versi lainnya yang mengfigurisasikan

27. Wawancara, Fredy Wowor, 2015. Dalam rangka pemuktahiran data, telah melakukan wawancara ulang pada bulan januari 2020 dengan informan, dan tidak ada perubahan data.

28. Kumpulan *taranak* lain yang dimaksudkan di sini adalah para pendatang kemudian— Portugis, Spanyol, Cina, Belanda, yang kemudian melebur para *taranak* Minahasa awal menjadi bagian dari *paksaa'an*. Selain, itu, *taranak* lain yang juga dijumpai para taranak Minahasa awal, yakni kelompok-kelompok dari sekitar tanah Minahasa seperti Bantik, Panosakan, Tonsawang, Bantenan yang kemudian oleh Belanda dimasukkan sebagai bagian dari wilayah Minahasa dan dibentuk sebagai *pakasa'an* baru. Di samping itu, tentunya, kerajaan Bolang Mongondow dan kerajaan Ternate yang dalam perkembangan kemudian membangun relasi dengan para *ukung*, juga memberi pengaruh terhadap proses pembentukan dan perkembangan narasi asal-usul Minahasa awal.

leluhur Minahasa pada Lumimuut dan Toar tetapi bukan sebagai ibu dan anak. Versi mitologi tersebut menggambarkan Lumimuut dan Toar sebagai dua orang dewasa yang berbeda jenis kelamin yang dipertemukan setelah peristiwa alam banjir bandang selesai, kemudian dikawinkan oleh Karema sebagai Imam.[29]

Dalam perspektif berbeda, perubahan dan dominasi versi (versi pertama dalam penempatan tulisan ini) narasi kultural mengenai asal-usul orang Minahasa mungkin bisa dimengerti secara positif. Perubahan dan dominasi tersebut dapat dilihat sebagai hasil perjumpaan dan persentuhan narasi Minahasa dan narasi kekristenan. Perjumpaan dan persentuhan yang tidak terelakkan dan memungkinkan terjadi transformasi diantara dua narasi tersebut. Apakah demikian yang terjadi? Apakah versi zending yang kemudian menjadi versi yang paling popular dan dianggap sebagai versi yang unggul adalah buah transformasi yang dialogis diantara kedua narasi? Bagi saya, perubahan dan dominasi versi zending, tidak hanya menegaskan tentang pengaruh kekristenan yang kemudian mengkonstruksi narasi-narasi identitas yang baru. Lebih dari itu, pengaruh kekristenan cenderung memarginalisasi narasi kultural menjadi asing bagi orang Minahasa. Karenanya, persentuhan dan perjumpaan narasi kultural dan kekristenan lebih tepat dipahami sebagai upaya penetrasi yang tidak hanya merubah makna, tetapi juga mendorong orang minahasa sebagai pemilik narasi untuk meyakini kebenaran dari penetrasi tersebut.

Pengelompokkan *taranak* dalam Awu, *Wale*, *Walak* dan *Pakasa'an*

Keturunan Lumimuut-Toar semakin berkembang, dan kehidupan mereka tidak lagi sendiri-sendiri melainkan mulai hidup berkelompok. Kumpulan awal taranak dapat dilihat dalam *wale*/rumah tradisional Minahasa. *Wale* secara hurufiah dapat diterjemahkan sebagai rumah atau tempat tinggal. Dalam pemaknaan kultural penyebutan *wale* juga menunjuk pada pembagian ruangan dalam rumah. Biasanya ruangan dalam *wale* akan bertambah jika ada anggota keluarga yang menikah dan tetap tinggal di situ. Pertambahan keluarga batih dalam *wale* terkait dengan pertambahan ruangan, terutama terkait dengan *awu* atau

29. Versi cerita ini masih terpelihara dibeberapa desa di Minahasa, tetapi tidak sepopuler versi pertama.

dapur. Setiap keluarga batih dalam *wale* memiliki *awu* sendiri, dan itulah juga yang melatar-belakangi sebutan Minahasa untuk keluarga batih yakni sebagai *awu*. Dalam satu *wale* bisa saja berisi 5-9 keluarga batih, sehingga pembagian ruanganpun disesuaikan dengan jumlah *awu*. Tetapi ada juga *wale* yang hanya ditempati oleh satu keluarga. Biasanya *wale* yang hanya ditempati oleh satu keluarga bentuknya jauh lebih kecil dan dibangun di halaman yang sama dengan beberapa *wale* kecil lainnya.[30] Sama seperti keluarga-keluarga yang tinggal bersama dalam satu *wale,* maka keluarga-keluarga yang tinggal di beberapa *wale* kecil dalam satu halaman memiliki satu garis keturunan. Setiap *wale* yang dihuni oleh beberapa keluarga dipimpin oleh seorang yang dituakan yang disebut *pa' endon tua*. Terkait dengan keberadaan *Pa' endon Tua,* maka *wale* juga menunjuk pada otoritas *taranak* yang mewadahi seluruh taranak di situ. Sekaligus menegaskan mengenai otoritas *pa'endon tua* sebagai pelindung dari semua taranak yang hidup bersama dalam *wale*. *Pa'endon Tua* yang dipilih oleh kumpulan taranak dalam wale tidak menunjuk pada orang tertua dalam wale. Dalam tradisi lisan di kampung-kampung di tanah Minahasa, pemilihan *Pa'endon Tua* juga didasarkan pada kualitas diri yang dimiliki, seperti kemampuannya memimpin, karisma yang bisa mempengaruhi *wale*, keberanian serta ketegasan dalam mengambil keputusan penting bagi *wale*. Karenanya, pemimpin *wale* tidak selalu seseorang yang berusia tua, tetapi juga orang muda yang dituakan. Inilah juga penampakan nilai kultural *Tou* dalam relasi antar taranak di *wale*. Nilai kultural demikian dalam perjumpaan dengan kekristenan yang turut diboncengi oleh budaya patriarki para misionaris, juga mengalami penggerusan.

Kembali ke *wale,* ada perbedaan *wale* dibeberapa tempat di tanah Minahasa. Di kampung-kampung di Tombulu masih dapat ditemukan *wale* dengan banyak ruangan atau dihuni oleh 5-9 keluarga. Lain lagi di Tountemboan yang tidak mengenal *wale* dengan jumlah ruang yang banyak. Model *wale* yang masih ada tersebut merupakan model yang diwarisi sejak Minahasa awal. Dengan kata lain, sejak awal di *Tountemboan* hanya mengenal *wale-wale* kecil yang dibangun dalam satu halaman. Sebaliknya, di Tombulu *wale besar*—dengan jumlah kamar sesuai jumlah *awu*—telah lama dikenal.

30. Bandingkan juga dengan pemaparan Renwarin tentang *wale* dalam Paul Richard Renwarin. hlm. 103-109.

Selanjutnya, pengelompokkan taranak yang lebih luas bisa juga dilihat dalam *walak*. *Walak* adalah istilah yang kemudian digunakan secara formal oleh perwakilan kolonial Belanda untuk menunjuk kesatuan hukum di tanah Minahasa yang terdiri dari kumpulan keluarga yang memiliki persamaan garis keturunan, dan menempati satu wilayah tertentu. Pengelompokkan tersebut didasarkan pada satu pemukiman yang terdiri dari beberapa *wale/* kumpulan keluarga. Karenanya, *walak* sering disamakan dengan desa/satu pemukiman*/wanua*, misalnya *walak* Kali, Kakaskasen, dan lain-lain. Jelas, bahwa *walak* menunjuk pada kesatuan kelompok orang dan wilayah. Karenanya, walak juga menunjuk pada batas-batas tanah yang bisa didiami oleh *taranak* yang tergabung dalam walak tersebut. Dalam FGD beberapa pengurus kelompok budaya Barisan Pemuda Adat Nusantara, Aliansi Masyarakat Adat Nusantara, dan kelompok budaya Makatanak Minahasa, seorang peserta dari Kelompok Budaya Barisan Pemuda Adat Nusantara menceritakan tentang hukum adat yang mengatur pengelolaan tanah kosong di kampungnya. Hukum adat tersebut merupakan warisan dari hukum *walak* yang masih digunakan sampai sekarang. Tanah di kampungnya diolah oleh *taranak-taranak* yang merupakan warga kampung tersebut, dan juga terbuka juga terhadap orang-orang yang bukan bagian dari kampung. Orang lain atau pendatang dapat mengelolah tanah kosong di wilayah *walak* dengan izin pemimpin kampung dan ketaatan terhadap aturan yang ada.[31]

Di zaman kolonial, makna sosio-kultural *walak* direduksi menjadi makna politis, yakni bahwa *walak* menunjuk pada orang-orang distrik yang ditunjuk sebagai pemasok balok untuk pembangunan benteng dan perumahan kompeni di manado. Tetapi reduksi tersebut kemudian diluruskan antara lain oleh J.G. Riedel, N. Graafland dan J.A.T. Schwars yang menjelaskan melalui tulisan mereka, bahwa kata *walak* berasal dari Bahasa asli Tontemboan yang berarti *stam* atau *volks-stam* atau suku. Seorang peneliti Minahasa, N. Adriani juga menemukan data sejajar yang menjelaskan bahwa *walak* berasal dari bahasa Minahasa *Toe'oer im balak* yang berarti kepala suku atau kepala Taranak/keluarga besar. Ketika Belanda resmi menguasai tanah Minahasa, kata *Toe'oer im balak* diadaptasikan ke Bahasa Melayu menjadi kepala *balak/walak*. Jadi menurut Andriani, pemasukan balak ke kompeni tidak terkait

31. FGD dengan pengurus kelompok-kelompok Budaya dari kalangan muda, Manado, 2015

sedikitpun dengan kata *walak*.[32]

Selanjutnya, penggelompokkan *taranak* dalam ***pakasa'an***. Pengelompokkan *taranak* dalam *Pakasa'an* merupakan reaksi terhadap konflik antar *walak* yang disebabkan oleh klaim wilayah. Para *Ukung* bertemu di batu Pinabetengan dan bermusyawarah serta menata kembali pembagian wilayah diantara keturunan Luimuut-Toar. Saat itu wilayah Minahasa dibagi menjadi empat, yakni *pakasa'an* Tombulu, Tonsea, Tolour dan Tountemboan[33] Musyawarah di batu Pinawetengan rupanya juga mengikutsertakan kesepakatan sebagai *pakasa'an* di tanah yang *Mahasa*/menyatu mengenai bagaimana memelihara keamanan dan keutuhan *pakasa'an* masing-masing. Indikasi itu antara lain terlihat pada peristiwa penyerangan yang dilakukan kerajaan Bolaang-Mongondow terhadap *pakasa'an* Tonsea dalam rangka ekspansi kekuasaannya. Menghadapi serangan tersebut *pakasa'an* Tonsea dibantu oleh *pakasa'an* Tondano dan Tombulu.[34] Data yang sama dikemukakan oleh Kelompok Budaya *Mawale Movement,"* bahwa pertemuan para pemimpin *taranak*—dalam *walak*--di batu Pinabetengan yang menghasilkan kesepakatan membentuk *pakasa'an*. *Pakasa'an-pakasa'an* tersebut memiliki kewenangan untuk mengatur dan mengembangkan *pakasa'an* masing-masing, tetapi ketika satu *pakasa'an* diintervensi atau diganggu oleh komunitas lain, maka *pakasa'an* lain berkepentingan untuk membantu mempertahankan integritas sosial di situ. Peristiwa yang sama dialami juga oleh *pakasa'an Tolour* (Tondano). Ketika *pakasa'an* ini harus menghadapi serangan Belanda, *pakasa'an Toumbulu* dan *Tountemboan* turut membantu secara sistimatis.

Deskripsi pembetukan relasi dan kerjasama diantara *pakasa'an* di Minahasa awal tersebut juga menjelaskan dua hal penting. Pertama, bahwa *pakasa'an-pakasa'an* yang kemudian berkembang menjadi Minahasa berasal dari wilayah-wilayah di tanah Minahasa, dialek bahasa dan ritual yang berbeda. Karenanya, meskipun keempat *pakasa'an* awal dipahami berasal dari keturunan Lumimu'ut-To'ar, tetapi mereka merupakan kumpulan *taranak* yang berbeda satu sama lain yang disatukan dalam *pakasa'an*. Kedua,

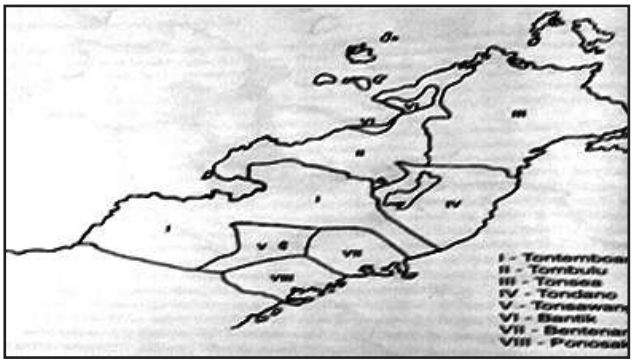
32. Supit, hlm. 52

33. Taulu. hlm.7-8.

34. Ibid, 14; bandingkan dengan Supit, hlm. 74, memaparkan data yang sama, bahwa tindakan ekspansif dari kerajaan Bolaang Mongondow terhadap wilayah-wilayah di Minahasa saat itu, khususnya terhadap wilayah Tonsea berhasil digagalkan dengan dibantu oleh wilayah Tondano dan Tombulu.

penggabungan beberapa *walak* dalam *paksaan* selain karena sudah terbiasa menjadi sekutu menghadapi *pakasaan* lain. Pun karena mereka memiliki kedekatan/ kesamaan dialek dan ritual.

Sebagai catatan tambahan tentang penyatuan *pakasaan*, yakni ketika semakin meluas kekuasaan Belanda di tanah Minahasa, dilakukan penataan ulang wilayah Minahasa oleh pemerintah Belanda. Belanda kemudian memasukan Ponosokan, Tonsawang, Bantenan, dan Bantik, yang awalnya merupakan wilayah kekuasaan Bolang-Mongondow, menjadi *pakasaan* baru sekaligus bagian dari Minahasa. Jelas, bahwa keempat *pakasa'an* baru tersebut adalah kelompok-kelompok suku yang hidup disekitar komunitas awal Minahasa. Keempat *pakasa'an* baru tersebut awalnya merupakan wilayah kekuasaan Bolang Mongondow. Dalam penataan wilayah administratif Belanda, keempat *pakasa'an* tersebut digabungkan menjadi bagian dari wilayah Minahasa dan secara otomatis menempatkan mereka sebagai *paksa'an* baru dalam komunitas Minahasa awal.



Gambar 4.1 Peta *Pakasa'an*[35]

Terlepas dari penambahan pakasa'an baru bentuk pemerintah Belanda, realitas Minahasa awal dengan *pakasa'an-paksa'annya*, juga menegaskan bahwa kebersamaan diantara *pakasa'an-pakasa'an* yang berkumpul dalam semangat *mahasa* telah melahirkan realitas berbeda bagi semua *pakasa'an*. Realitas tersebut adalah realitas baru yang mau tidak mau mendorong semua *pakasa'an*

35. Mieke Schouten, hlm. 14.

memahami keberadaan mereka dalam pemaknaan baru. Tentu saja, upaya memahami secara baru tersebut juga berlangsung dalam pemaknaan diri mereka sesuai *walak* dan *pakasa'an* masing-masing.

Pada posisi demikian saya memahami, bahwa dalam proses pemaknaan diri secara baru terjadi tarik-menarik antara identitas *pakasaan* – dengan kepentingannya masing-masing—dengan identitas Minahasa yang berbeda tersebut. Merosotnya semangat penyatuan setelah tujuan dan kepentingan *pakasa'an* tercapai merupakan salah satu contoh dari tarik menarik dua identitas tersebut.[36] Di sisi lain, proses tarik-menarik demikian menegaskan bahwa sejak awal Minahasa bukanlah realitas yang homogen. Sebaliknya, Minahasa adalah realitas yang plural dan kolektif—termasuk si dalamnya sistim keagamaan yang dimiliki setiap *taranak*. Beragam penyebutan nama Yang Kudus yang bebeda pada setiap *pakasaan* mengindikasikan perbedaan ritual tersebut. Hal yang sama dijelaskan Saruan dalam tulisannya tentang Opo dan Allah Bapa. Berdasarkan data kultural yang dia dapatkan, Saruan menyimpulkan, bahwa bukan hanya terdapat perbedaan penyebutan terhadap Yang Kudus, tetapi juga bahwa ada beragam penyebutan dalam setiap *pakasaan*. Saruan menjelaskan, ada 54 nama yang dipakai dalam penyebutan terhadap Yang Kudus. *Pakasa'an* Tontemboan memiliki paling kurang 13 nama, antara lain yang menonjol yakni *Amang Kasuruan, Amang Wangko, Apo Wangko-Wangko,Amang ang ndangka, Apo Wailan Wangko*. Pada *pakasa'an* Tonsea dikenal 7 nama, antara lain *Empung, Empung Waidan, Opo Wana natas*. Pada *pakasa'an* Tombulu ada 12 nama, antara lain *Empung Wailan, Opo renga-rengaan*. Pada pakasa'an Tolour dikenal 6 nama, antara lain *Opo Wailan, Wailan Wangko, Ama Empung*. Pada *pakasa'an* Tonsawang ada 8 nama, antara lain *Amang Amatatang, Amang Bangko, Ngeledtow. Pada pakasa'an*. Ratahan terdapat lebih kurang 8 nama, antara lain *Opo Mana Natas, Amang Topus Wangko*. Pada *pakasa'an* Bantik dikenal paling kurang 6 nama, antara lain *Mabu Duata, Mabu Makanayang, Mabu Sumanai*.[37]

Pembahasan tentang pembentukan taranak Minahasa dalam owu, wale, walak dan pakasa'an penting, karena keberhasilan penetrasi kekristenan dalam keagamaan Minahasa dimulai dari kumpulan *taranak* tersebut. Di awal telah saya jelaskan, bahwa penyebaran kekristenan dan juga sosialisasi konstruksi narasi

36. Paul Richard Renwarin, hlm. 50-51.

37. Josef Manuel Saruan, 1991.

identitas Minahasa versi para zending sangat ditunjang oleh pemanfaatan institusi-institusi *taranak* tersebut. Ketika pemimpin *owu*, *wale*, *walak* dan *pakasaa'an* menjadi kristen, otomatis keluarga dan rakyat mereka menjadi kristen. Lalu bahasa-bahasa kultural diganti dengan bahasa-bahasa kristen; sastra-sastra kultural mulai dianggap tidak baik dan digantikan dengan sastra kristen.

Hal penting lainnya, yakni kemajemukan penyebutan terhadap Yang Kudus dalam *pakasa'an* menegaskan keragaman narasi spiritual orang Minahasa; dan juga tentang kejelasan konsep Yang Kudus di tanah Minahasa awal. Ketika kemudian beberapa penyebutan orang Minahasa terhadap Yang Kudus diambil alih oleh kekristenan menjadi sebutan untuk Tuhan Allah, di satu sisi bisa dipahami sebagai proses inkulturasi dan kontektualisasi kekristenan. Menariknya, ketika para Tona'as kini dalam pelaksanaan ritual menggunakan penyebutan yang sama, justru berhadapan dengan penilaian yang berbeda. Tona'as yang melakukan ritual kepada Yang Kudus dengan nama yang sama (yang diadopsi kekristenan), tetap dianggap kafir, sesat atau menyembah berhala. Realitas ini yang menurut saya meskipun di sana sini ada upaya kontekstualisasi, tetapi bersamaan dengan itu terjadi peminggiran agama lokal dan nilai kearifannya dari tanahnya.

Realitas agama lokal di tanah Minahasa kini

Pluralitas agama di Minahasa semakin mengental karna perjumpaan dengan kekristenan melalui para misionaris katolik dan protestan yang datang bersamaan dengan kepentingan perdagangan dan perluasan wilayah kekuasaan oleh Portugis dan Belanda. Di awali dengan penolakan para *ukung* terhadap upaya pengkristenan, tetapi kemudian secara perlahan *pakasa'an* dikristenkan secara masal. Informasi pengkristenan masal tersebut saya dasarkan pada tradisi lisan mengenai pengkristenan orang-orang di Tanah Minahasa, antara lain yang direkam Richard Siwu dari masyarakat di Amurang (salah satu wilayah *pakasa'an* Tontemboan). Siwu menuturkan bahwa melalui studi yang dia lakukan, dia menemukan tradisi lisan mengenai pembaptisan para ukung atau para pemimpin *taranak* yang diikuti dengan pembaptisan masal kepada seluruh anggota *taranak*. Bahkan menurut Siwu, berdasar pada tradisi lisan yang ada, pembaptisan para ukung adalah juga simbolisasi dari turut dikristenkannya

budaya Minahasa.[38] Tradisi lisan tersebut juga dapat menjelaskan mengapa dalam perkembangan selanjutnya, masyarakat di tanah Minahasa mengklaim kekristenan sebagai Minahasa begitupun sebaliknya.

Dalam konteks yang lebih terkini, penetrasi kekristenan merembes ke pelaksanaan ritual-ritual kutural yang dilakukan oleh para pelaku ritual. Rinto Taroreh menjelaskan pengalaman yang sama yang dialaminya di awal-awal dia menjadi Tona'as (pemimpin ritual agama Minahasa). Taroreh menjelaskan kuatnya pemahaman Minahasa adalah kristen dan kristen adalah Minahasa dalam masyarakat, juga dialaminya ketika mempersiapkan diri untuk melakukan ritual agama Minahasa. Tarore yang berlatar-belakang Katolik selalu mengawali ritualnya dengan berdoa secara katolik dan menggunakan Alkitab dalam pelaksanaan ritualnya. Setelah ia memahami secara mendalam keberadaan agama Minahasa, dia kemudian menyimpulkan bahwa kekristenan itu adalah pendatang di tanah Minahasa jauh setelah orang-orang di tanah ini mengenal tentang *Opo Empung* atau Yang Maha Kuasa, Pencipta Alam Semesta dalam keagamaan lokal Minahasa.[39]

Coba kita lihat silsilah keluarga kita masing-masing, silsilah itu tidak hanya menjelaskan nama marga Minahasa, tetapi juga tata cara hidup kita menurut ajaran-ajaran *Opo Empung*. Waruga-waruga menjadi tempat makam orang-orang tua Minahasa adalah juga tanda dari masih kuatnya adat-istiadat Minahasa dilaksanakan. Nanti setelah orang-orang tua tidak lagi di makamkan di Waruga, dan mulai mengikuti model penguburan para zending, lalu adat-istiadat menjadi semakin pudar. Berpatokan di situ, saya kemudian tidak lagi menggunakan Alkitab ketika menyiapkan diri untuk melakukan ritual agama Minahasa. Dan berdasar pemahaman itu pula, kelompok kawarasan (tarian perang) saya terbuka terhadap siapa saja dari suku dan latar belakang agama yang lain.[40]

Dalam observasi yang saya lakukan terhadap pelaksanaan ritual oleh para pelaku budaya Minahasa (Tona'as), saya menemukan

38. Wawancara dengan Richard A.D. Siwu, akademisi, agamawan, pemerhati budaya Minahasa, dan anggota Majelis Adat Minahasa, 11 Desember 2014, di Manado.

39. Wawancara, Rinto Taroreh, 2014. Untuk pemuktahiran data, saya telah melakukan konfirmasi pada informan melalui wawancara pada bulan januari 2020, dan tidak ada perubahan data.

40. Ibid.

hal yang sejajar sebagaimana yang dikemukakan oleh Tarore. Data observasi pertama, yakni yang saya lihat di altar kecil di rumah Tona'as Dede—beliau menganut kepercayaan pada agama lokal Minahasa, Kristen dan Tao. Di atas meja tempat melaksanakan ritual ada salib dan Alkitab diletakkan bersamaan dengan alat-alat kelengkapan ritual dan simbol dari Tao dan agama Miahasa. Selain itu, dalam wawancara dengannya, beliau juga membenarkan bahwa dalam pelaksanaan ritual dia juga menggunakan Alkitab. Demikian Tonaas Dede menjelaskan:

Ayat-ayat Alkitab saya gunakan untuk memberi penerangan terhadap maksud saya melakukan ritual. Bagi saya hal menggunakan Alkitab atau tidak dalam ritual adalah bagian dari metode. Jadi tergantung metode setiap Tona'as. Tetapi menggunakan Alkitab bukan dengan cara *makomba* (seperti berjudi/untung-untungan), melainkan menggunakan itu sebagai referensi perbandingan. Misalnya, jika ada yang datang dengan permasalahan tertentu dan meminta saya untuk melakukan ritual *kampetan* untuk bertanya pada *Empung Wailan Wangko* (Sapaan dalam agama lokal Minahasa terhadap Yang Kudus pencipta alam semesta) …. Saya biasanya dalam mempersiapkan ritual akan mencari bagian Alkitab yang bisa memberi penerangan sesuai masalah yang dihadapi, agar orang tersebut sudah memiliki refrensi acuan sebelum ritual dilakukan…[41]

Data lain, saya dapatkan pada saat melakukan observasi pelaksanaan ritual di batu Pinabetengan yang dilakukan oleh *Tona'as* kelompok budaya Waraney Waha. Ritual tersebut dilakukan atas permintaan pasangan muda yang berencana menikah dan hendak meminta petunjuk leluhur mengenai hari yang tepat untuk pernikahan mereka dan persiapan "rohani" bagaimana yang harus mereka lakukan. Ritual dimulai dengan *Tona'as* melakukan penyembahan, selanjutnya pendamping *Tona'as* (seorang perempuan dan laki-laki yang juga menggunakan pakaian adat) membaca bagian Alkitab. Sesudah itu *Tona'as* dimasuki arwah leluhur dan berbicara dengan bahasa tua Minahasa. Ucapan-ucapan *Tona'as* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia/Manado oleh pendamping *Tona'as* (seorang perempuan). Ucapan-ucapan tersebut mempertegas apa yang dibaca dari Alkitab. Setelah

41. Wawancara dengan Tona'as Dede Katopo, Ketua Kelompok Budaya Manguni Esa Keter, Manado, 27 April 2015. Data ini tidak dapat dikonfirmasi kembali sebagai syarat pemuktahiran data karena informan telah meninggal dunia.

itu *Tona'as* menuju ke batu besar[42] (disebut batu Pinabetengan) yang menjadi altar bagi ritual tersebut dan melanjutkan ritual dengan menggunakan alat-alat ritual yang sudah disiapkan. Alat-alat ritual yang diletakkan di atas batu Pinabetengan sebagai altar, yakni kain merah-kuning sebagai alas di atas batu, Alkitab, batang dan daun tawaang, patung batu kecil burung manguni yang diletakkan di bagian atas urut-urutan alat-alat ritual, pedang panjang, beberapa batu kecil yang licin dan pipih, kain merah dengan simbol salib berwarna putih, dan simbol-simbol lainnya.[43] Pada saat melaksanakan ritual di depan altar batu, *Tona'as* kembali mengalami kerasukan roh leluhur yang memberi petunjuk pada pasangan muda tersebut. Sesudah itu, *Tonaas* kembali sadar dan melanjutkan doa-doa kepada leluhur. Dalam observasi tersebut, saya mencatat bahwa bagian Alkitab yang dibaca di pra ritual hanya digunakan saat itu dan tidak pernah dikaitkan dengan ritual yang *Tona'as* lakukan di depan batu Pinabetengan. Karena pada saat ritual di depan batu, seluruh gerak-gerik, suara dan nasihat-nasihat kepada calon pengantin tersebut sepenuhnya berasal dari ucapan-ucapan *Tona'as* yang mengalami kerasukan roh leluhur.

Dalam ritual *Taratak Foso* (ritual atur kampung/wilayah kota Bitung) yang dihadiri oleh kelompok-kelompok budaya yang ada di tanah Minahasa kini, terlihat jelas pengaruh kekristenan dalam pelaksanaan ritual tersebut. Acara ritual *Taratak* bertujuan untuk mengatur kembali batas-batas wilayah Bitung. Pengaturan tersebut dibarengi harapan, bahwa *Opo Empung* akan menjaga keutuhan kehidupan semua yang hidup di wilayah Bitung; agar segala bentuk bahaya dihindarkan dari kota Bitung. Acara ini dihadiri oleh dua

42. Batu besar tersebut terletak di desa Pinabetengan—salah satu wilayah pakasa'an Tountemboan, tepatnya di dekat Kawangkoan dan Langowan; dua tempat yang kini terkenal sebagai pusat kuliner Minahasa. Batu besar ini di dalam tradisi awal Minahasa menjadi tempat berkumpul para leluhur/ *ukung* untuk memutuskan perkara antar pakasa'an. Di batu ini pula leluhur Minahasa/para *ukung* berkumpul dan melakukan pembagian wilayah *pakasa'an*. Batu ini digali—setelah sekian lama tertutup oleh abu Gunung Soputan yang letaknya tidak jauh dari batu Pinabetengan—di masa misionaris Johan Gottlieb Schwarz melayani di tanah Minahasa. Anak Pdt Schwars, Johanes Albert Traugot Schwars yang adalah seorang ilmuawan yang pertama kali menemukan kembali keberadaan batu tersebut. Selanjutnya, beliau dibantu oleh para wailan menggali dan menemukan bentuk asli batu Pinabetengan. Di masa kini batu Pinabetengan menjadi pusat ritual para pelaku agama lokal Minahasa dan masyarakat lainnya yang berminat terhadap pewarisan nilai kultural.

43. Observasi pelaksanaan ritual lokal yang dilaksankan oleh kelompok budaya *Waraney Waha* di batu Pinabetengan, 5 Mei 2016

puluh lima perutusan kelompok adat dan organisasi masyarakat budaya, yang sebelumnya diawali dengan ritual persiapan oleh masing-masing kelompok adat satu hari sebelum kegiatan inti *Foso Taratak*. Hal menarik dalam pelaksanaan *Foso Taratak,* yakni acara ini dibuka dengan doa pembukaan oleh seorang pendeta, lalu dilanjutkan dengan sambutan ketua Panitia dan sambutan wakil pemerintah (wakil walikota Bitung). Kemudian, dilanjutkan dengan pembacaan deklarasi Minahasa Bersatu yang diakhiri dengan berkat dan doa dipimpin oleh seorang Pendeta. Di saat pendeta tersebut menyampaikan doa dan berkat, semua pimpinan kelompok budaya (*Tona'as* dan *waraney*) berlutut di depan pendeta. Ritual *Taratak* dilaksankan diakhir acara yang diawali dengan doa kepada *Opo Empung* oleh seorang *Tona'as* yang bertugas sebagai pemimpin ritual. Ritual kemudan dilanjutkan di tiga titik yang menjadi batas-batas wilayah kota Bitung oleh *Tona'as-Tona'as* sesuai pembagian tugas yang telah dia atur.

Pelaksanaan ritual yang diawali dengan ibadah singkat secara Kristen juga terungkap dalam wawancara yang saya lakukan dengan *Tona'as* muda Erwin Tangka. Beliau menuturkan bahwa dalam setiap ritual yang dilakukannya atau yang diikutinya (yang dipimpin oleh *Tona'as* yang lebih tua/lebih lama menjadi *Tona'as*) selalu diawali dengan ibadah singkat (menyanyi dan berdoa) secara Kristen. Selain itu, Alkitab juga menjadi salah satu perlengkapan ritual. *Tona'as* Tangka menjelaskan lebih lanjut, bahwa ketika leluhur mulai memasuki raganya yang pertama dilihat oleh leluhur adalah Alkitab dan meminta salah seorang peserta ritual untuk membacakan bagian Alkitab yang dibuka oleh *Tona'as* yang tengah mengalami kesurupan arwah leluhur. Lalu leluhur mengingatkan para peserta ritual untuk mentaati apa yang ditulis dalam bagian Alkitab yang telah dibacakan. Setelah itu ritual akan berlangsung sebagaimana ritual agama Minahasa di masa para leluhur. [44]

Empat data tersebut, mempertegas realita mengenai bagaimana posisi ajaran leluhur dan ritual agama lokal dalam konteks Minahasa kini. Walaupun ada sebagian *Tona'as* yang memilih untuk tidak lagi menggunakan Alkitab dan simbol-simbol kristen lainnya dalam ritual lokal, tetapi sebagian besar *Tona'as* masih mengaitkan ritual agama Minahasa dengan kekristenan mereka. Di sisi lain, meskipun pelaksanaan ritual mengakomodir ibadah dan simbol kristen, tidak semua orang di tanah Minahasa kini memahami dan menerima

44. Wawancara dengan Tonaas Erwin Tangka, Tandeki-Bitung, 6 Oktober 2016.

secara positif pelaksanaan ritual Minahasa. Sebagian orang di tanah Minahasa kini, baik yang menyebut diri orang Minahasa asli atau keturunan Minahasa melihat ritual yang dilakukan oleh para pelaku agama Minahasa sebagai penyembahan terhadap *roh-roh* leluhur dan bertentangan dengan ajaran Kristen.

Di era 80-an menurut penuturan *Tona'as* Rinto dan Dede terjadi pengejaran dan penganiayaan terhadap para pelaksana ritual agama Minahasa oleh aparat pemerintah dan masyarakat yang telah terprovokasi. Para pelaksana ritual dituduh sebagai dukun hitam (*mariara)* dan mereka dikejar serta dianiaya. Penjelasan kedua *Tona'as* ini melahirkan dugaan, mengenai beberapa kemungkinan yang menjadi maksud dari penggunaan Alkitab dan simbol-simbol kristen lainnya dalam ritual lokal kini. Apakah penggunaan simbol-simbol kristen semata-mata karena perjumpaan narasi kultural dan kekristenan di tanah Minahasa ataukah hal demikian dimaksudkan sebagai strategi perlindungan diri? Para *Tona'as* yang menggunakan Alkitab dalam ritual, sengaja melakukan agar tidak lagi dicurigai sebagai dukun hitam.[45] Di sisi lain, penghargaan dan perlindungan terhadap keagamaan lokal yang masih jauh dari yang diharapkan para pelaku budaya, akan mempersulit mereka jika praktek-praktek ritual mereka dicurigai sebagai agama baru. Dua fakta tersebut dapat saja menjadi dasar kajian mengenai mengapa simbol-simbol Kristen digunakan dalam praktek agama leluhur sampai kini.

Ketika saya mengkonfirmasi mengenai penggunaan Alkitab dan doa Kristen pada pelaku ritual agama lokal, mereka memberi tanggapan menarik. Bagi mereka melakukan ritual-ritual tidak otomatis mencabut identitas kedua mereka sebagai orang yang lahir dan dibesarkan dalam tradisi kekristenan. Demikian penuturan Tonaas Rinto

Orang-orang yang melihat saya dan keberadaan saya sebagai yang melakukan ritual lokal, menilai saya tidak lagi Kristen. Mereka bilang saya sudah tidak Kristen, tetapi saya bilang yang saya tahu saya tetap Kristen dan menyembah Tete manis (bahasa akrab untuk menyebut Tuhan). Alkitab juga bagi saya adalah salah satu buku yang mengajarkan hal-hal yang baik. Sayapun tidak bisa memungkiri kekristenan saya karena saya lahir dan bertumbuh dalam keluarga Kristen. Kita kan tidak bisa memilih di mana

45. Penggunaan simbol-simbol kekristenan dalam ritual agama Minahasa di tanah Minahasa kini juga menjadi salah satu topik yang didiskusikan dalam FGD dengan Kelompok Budaya Mawale Movement, 2015, di Manado.

kita akan lahir. Jadi bagi saya melakukan ritual agama Minahasa tidak otomatis membuat saya menjadi tidak Kristen, begitupun sebaliknya. Awalnya ketika tua-tua (baca: leluhur) memanggil saya untuk menjadi Tonaas, saya masih kecil. Saya tidak paham dan berusaha menolak, tetapi akhirnya saya memberi diri untuk memenuhi pilihan tersebut. Saya menyampaikan hal-hal baik yang dipercayakan tua-tua pada saya. Saya juga membantu orang yang datang untuk berobat. Yang pokok adalah saya melakukan hal-hal baik yang diinginkan oleh tua-tua dan saya percaya yang saya lakukan tidak bertentangan dengan Tete manis.[46]

Hal yang sama dikemukakan Fredi Wowor. Dalam pengalamannya sebagai penerjemah perkataan/syair yang diucapkan Tonaas, ritual-ritual yang dilaksanakan selalu berawal dan berakhir bagi kehidupan bersama. Karenanya, Wowor tidak merasa ada pertentangan antara apa yang diajarkan tua-tua yang terwariskan dalam agama lokal Minahasa dan keberadaannya sebagai orang Kristen. Wowor justru mengalami hal positif karena lahir dalam keluarga kristen, yakni sikap mental yang kuat untuk mendapat akses pendidikan formal yang turut dibangun bersamaan dengan penginjilan di tanah Minahasa. Karenanya, jika sekarang orang membuat dikotomi antara kekristenan dan agama Minahasa dan berkeinginan agar kekristenan mengkooptasi agama lokal, adalah sesuatu yang keliru.[47]

Taroreh dan Wowor merupakan representasi dari segelintir orang yang berani keluar dari cara pandang bias terhadap agama lokal yang terbangun bersamaan dengan masuknya kekristenan di tanah Minahasa. Cara padang yang membuat mereka bersikap lebih merdeka terhadap penetrasi kekristenan terhadap agama lokal. Karenanya mereka tetap melihat hal-hal positif yang dibangun oleh kekristenan dalam kehidupan bermasyarakat, meskipun tidak bisa mengabaikan hal-hal lain yang menyebabkan kerancuan memahami dan keterasingan.

Hal penting lain yang juga bisa diindikasikan sebagai hasil penetrasi kekristenan terhadap agama lokal Minahasa, yakni klaim asli Minahasa dan bukan asli (pendatang). Terdapat kecenderungan di sebagian besar masyarakat untuk mengklaim asli Minahasa, yakni berdarah Minahasa dan beragama Kristen. Informasi yang sama dikemukakan juga oleh Siwu,

46. wawancara dengan Tonaas Rinto Taroreh, Warembungan 20 Januari 2020.

47. Wawancara dengan Fredi Wowor, Manado 22 Januari 2020

Di kampung-kampung di Minahasa orang-orang tua mengklaim Minahasa adalah kristen dan kristen adalah Minahasa. Sehingga jika ada orang luar yang kawin dengan orang Minahasa dan memilih menjadi kristen mengikuti agama istri atau suami, orang tersebut dengan sendirinya menjadi orang Minahasa. Sebaliknya, jika ada orang luar yang kawin dengan orang Minahasa dan tidak menjadi Kristen/tidak mengikuti agama istri atau suaminya meskipun dia telah hidup dan menetap di tanah Minahasa, akan tetap dianggap sebagai orang luar yang tahu menyesuaikan diri.[48]

Kekristenan yang merupakan agama pendatang di Minahasa menjadi dasar penilaian identitas sosio-kutural Minahasa kini. Padahal klaim demikian, justru mereduksi identitas sosio-kultural yang dibangun di *walak* dan *pakasaan* yang berasal dari kumpulan *taranak* (keluarga batih) yang berbeda-beda. Klaim asli Minahasa Kristen justru mereduksi identitas sosio-kultural yang egaliter-- sebagai hasil anyaman keragaman Minahasa sejak awal-- menjadi ideologisasi identitas untuk kepentingan primordial.

48. Ibid.

Daftar Pustaka

Graafland N. *Minahasa Negeri, Rakyat, dan budaya*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti. 1991

Mawuntu, Marhaeni. *Aku, Dia, Kamu, Mereka dan Itu*. Dalam Rut K. Wangkay, dkk,

ed. *Melangkah Bersama Menuju Pembebasan & Transformasi. Bunga Rampai Pergulatan Teologi Feminis-Kritis di Indonesia Dalam Rangka 20 Tahun PERUATI*. Pineleng: Percikan Hati, 2015.

_____Redefinisi Dan Rekonstruksi Tou. Kajian Sosial terhadap identitas sosial Minahasa dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia. Disertasi Doktor Sosiologi Agama Universitas Kristen Satya Wacana, 2017

Parsen, Y.Van. *Blas Palomino dan Lorenso Garralda. Dua Misionaris dan Martir di Minahasa.* Manado: Lotta, 2003.

Renwarin, Paul Ricard. (2007) *Matuari Wo Tona'as. Dinamika Budya Tombulu di Minahasa.* Jilid I: Mawanua. Jakarta: Cahaya Pineleng, 2007.

Saruan, Josef Manuel. *Opo dan Allah Bapa. Suatu Studi mengenai Perjumpaan Agama Suku dan Kekristenan di Minahasa*. Dr. diss. The South East Asia Graduate School of theology, 1991.

Schouten, Mike J.C. *Leadership and Social Nobility in a Southeast Asia Society Minahasa, 1677-1983*. Leinden: Leinden KITLV Press, 1998

Supit, Bert. Minahasa Dari Amanat Watu Pinawetengan Sampai Gelo Minawanua. Jakarta: Sinar Agape Press, 1986.

Taroreh, Rinto. *Dokumen mitologi Leluhur Minahasa.* Cetakan sendiri.

Taulu, H.M. *Bunga Rampai Sejarah dan Atropologi. Manado*: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Kantor Wilayah Propinsi Sulawesi Utara. 1981.

Tilaar, H .A.R. *Mengindonesia: Etnisitas dan Identities Bangsa Indonesia. Jakarta: Rineka Cipta,* 2007.

Ritual Mahtambulelen dan Kekristenan di Minahasa

Oleh: Nency Aprilia Heydemans dan Denni H. R. Pinontoan

Pendahuluan

Ritual adat Mahtambulelen menjadi cara komunitas Minahasa di zaman leluhur dalam merawat relasi sosial-budaya. Dalam kosmologi Minahasa, ritual atau *foso* adalah pusat kehidupan komunitas. Pada setiap jenis dan bentuk ritual, relasi-relasi sosial komunitas ditata kembali dalam hubungannya dengan kehidupan keagamaan dengan Yang Ilahi dan semesta.Ritual Mahtambulelen mengungkapkan spirit leluhur dalam masyarakat Minahasa tentang tatacara mengekspresikan religiusitas kepada Yang Ilahi, kepada para leluhur *(opo atau apo)* sebagai pendahulu komunitas dan alam. *Foso* adalah pusat kehidupan komunitas yang menghubungkan relasi antara manusia *(tou)*, komunitas *(wanua/roong)*, aktivitas kerja, alam dan *Empung Wailan Wangko* (Tuhan Yang Maha Besar). Secara etimologis, *Mahtumbulelen* dibentuk dari kata *naulelen* yang artinya "bulan sudah penuh, bulan purnama".[1] *Foso* ini adalah tanda ungkapan syukur kepada pada *Empung Wailan Wangko* atas berkat dari kerja berburu dan bercocok tanam.

Ritual Mahtambulelen khusus dilaksanan pada saat bulan purnama. Dipahami dan dipercaya bahwa siklus kosmos pada saat bulan purnama adalah puncak energi alam semesta, dan dengan demikian ia menjadi puncak menyatunya manusia dengan alam semesta. *Foso* Mahtambulelen atau disebut juga upacara adat bulan purnama dilaksanakan wajib setiap sebulan sekali. Ritual merupakan upacara yang dilaksanakan berulang-ulang dengan

1. Wawancara dengan Taroreh pada 24 Mei 2020.

melibatkan budaya dan agama, yang diperkuat dalam tradisi suatu tempat.[2] Pada zaman dahulu, leluhur Minahasa menggunakan bulan sebagai patokan kalender dalam melihat waktu berburu dan waktu bertanam.

Ritual adat Mahtambulelen dilaksanakan untuk meminta tanda pada leluhur dengan sebutan *ba ator basar sembilan* (ritual besar sembilan) dengan menyediakan simbol siri, pinang, saguer (tuak), rokok (tabako), sebagai penanda pesan yang dibutuhkan dalam ritual. Simbol-simbol ini mengantar komunitas pada upaya memahami makna tentang hal yang paling penting, yaitu pemberian terbaik manusia yakni hati dan kehidupannya.

Pada umumnya, ritual di suatu komunitas adalah perwujudan yang ril dari sebuah kebudayaan masyarakat yang berfungsi menjadi ikatan tradisi sosial dan individu dalam struktur sosial kelompok. Penguatan ini diabadikan dalam simbolisasi adat ritual. Karena itu, ritual menjadi salah satu simbol penting dari aktivitas kehidupan manusia.[3] Simbol-simbol ritual mengungkapkan perasaan dan perilaku kehidupan dari para pengikutnya. Karena itu, simbol menjadi objek dari individu, kemudian membentuk pola pikir dan tindak yang berlaku dalam masyarakat.[4] Secara sadar, tindakan ini berpusat pada objek-objek tertentu yang dapat menjadi unsur pembentukkan suatu tindakan masyarakat.

Menurut Dhavamony, ritual dapat dibedakan empat bagian. Bagian keempat berisi ritual faktitif yang merujuk pada peningkatan produktivitas atau kekuatan yang tujuannya tidak hanya pengungkapan transformasi hubungan sosial dan mewujudkan kurban untuk para leluhur dalam pelaksanaan magi, tetapi juga pelaksanaan yang wajib dilakukan para pengikutnya dalam peran sekuler. Ritual mengingatkan peristiwa-peristiwa primodial dan memelihara serta menyalurkan dasar masyarakat. Para pelaku menjadi setara dengan masa lalu yang suci, melaksanakan tradisi suci, dan memperbaharui fungsi-fungsi kehidupan para pengikut.[5] Hal ini terjadi karena upacara atau tradisi yang dilakukan dapat berdampak ranah sosial masyarakat, seperti ritual adat Mahtambulelen. Secara sosial, ritual ini menandakan tanggung

2. Bell, 1997, hlm. 19-20.

3. Kerzter, 1988, hlm. 84.

4. Dhavamony, 2002, hlm. 174-175.

5. Eliade, 1965, hlm. 8.

jawab individu dan secara religius menampilkan tanggung jawab setiap manusia untuk melestarikan tradisi leluhur Minahasa. Memori menjadi ikatan kekerabatan dan kekeluargaan yang dibangun berdasarkan konteks budaya individu.[6] Salah satu contoh, setiap narasi diceritakan kembali dengan mengisahkan pengalaman seseorang. Dalam *foso* Mahtambulelen memori kolektif komunitas dibangun kembali dengan membentuk pola pikir setiap individu Minahasa dalam konteks masyarakat modern, yang antara lain ditandai dengan kemajemukan agama, suku dan ras, terutama di saat kekristenan telah menjadi bagian dari kehidupan sosial dan budaya masyarakat.

Beberapa tahun terakhir ini, beberapa peneliti terdahulu telah meneliti tentang ritual dan kekristenan di Minahasa.[7] Setelah menelaah hasil penelitian tersebut, penulis belum menemukan adalah sebuah penelitian yang spesifik meneliti ritual Mahtambulelen dalam kaitan dengan pengaruh kekristenan, atau saling pengaruh antara keduanya.

Tulisan ini fokus pada *foso* Mahtambulelen yang digelar oleh komunitas adat Waraney Wuaya, Desa Warembungan, Kec. Pineleng, Kab. Minahasa. Salah satu tempat pelaksanaan ritual adalah sebuah puncak bukit bernama Kimuwu. Di tempat ini terdapat situs sakral yang bernama *Watu Empung Siouw Kurur* dan *Watu Empung Totokai* atau *Watu Marengke'*. Situs-situs ini terutama bagi pelaksana ritual diterima sebagai penanda peradaban *Tou* (Orang) Minahasa di masa lampau dalam perjumpaannya dengan kelompok-kelompok orang yang datang ke Minahasa, yaitu Spanyol dan Bantik. Terutama dengan Spanyol, itu berarti terkait dengan sejarah perjumpaan para leluhur Minahasa dengan kekristenan. Ritual Mahtambulelen mengungkap narasi tentang leluhur Minahasa yang berbudi luhur dan berakhlak mulia dengan keterbukaan pada nilai-nilai baru dihadirkan kembali sebagai memori kolektif. Tafsir dan rekonstruksi makna ritual Mahtambulelen ini dilakukan dalam konteks masyarakat Minahasa yang hampir seluruhnya telah menjadi Kristen.

Dengan demikian, pertanyaan utama tulisan ini adalah: Bagaimana ritual Mahtambulelen mengungkap makna religi dan budaya Minahasa dalam konteks masyarakat Minahasa yang

6. Anakotta, 2019, hlm. 7.

7. Pinontoan, 2015, hlm. 1-34; Mawuntu, 2017, hlm. 1-214; Tumbelaka, 2020, hlm. 1-9.

didominasi oleh kekristenan? Untuk menjawab pertanyaan utama tersebut, maka pada tulisan ini akan dideskripsikan konteks umum sejarah perjumpaan religiusitas Minahasa dengan kekristenan, praktek *foso,* perubahan-perubahan yang timbul akibat perjumpaan tersebut, lalu fokus tulisan mengenai ritual Mahtambulelen yang dilaksanakan oleh Komunitas Waraney Wuaya.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif bersifat deskriptif yang dapat menggambarkan suatu masalah, gejala, peristiwa, fakta dan realita secara luas, mendalam dan terperinci agar pembaca mendapat pemahaman yang baru.[8] Penelitian ini menggunakan teknik penggumpulan data observasi partisipasi (*participant observer*), wawancara mendalam (*in-depth interview*), studi dokumenter dan studi pustaka. Wawancara dilakukan secara terbuka pada informan melalui teknik *purposive sampling*. Informan utama adalah pimpinan adat (*tonaas*). Melalui metode penelitian dan pengumpulan data maka kemudian dilakukan suatu rekonstruksi makna untuk menjawab pertanyaan utama artikel ini.

Perjumpaan Kekristenan dengan Keminahasaan

Kehidupan keagamaan leluhur Minahasa di zaman lampau ditandai atau bahkan berpusat pada *foso* (ritus). Setiap *foso* adalah mengungkap sistem kepercayaan leluhur. Dalam sistem sosio-religi Minahasa, *foso* menghadirkan dua makna: Pertama, ia mengungkap makna relasi dengan Yang Suci (*Empung Wailan Wangko)*. Kedua, *foso* mengungkap makna relasi sosial antara anggota komunitas.[9]

Di kemudian hari, orang-orang Minahasa berjumpa dengan orang-orang yang datang dari luar, seperti Spanyol, Portugis, Bantik dan Belanda. Bangsa Spanyol merupakan bangsa yang pertama kali datang di Minahasa dan memiliki keterkaitan sejarah perjumpaan para leluhur Minahasa dengan kekristenan. Kontak dengan bangsa atau kaum dari luar tersebut berarti juga pertemuan dua atau lebih sistem religi yang berbeda. Kontak ini meski selalu berusaha didominasi oleh pihak lain, tapi dalam perkembangan kemudian proses yang terjadi adalah secara dialektis yang saling mempengaruhi. Dalam hal ini maka ketika dikaitkan dengan dampak-dampak yang ditimbulkan, maka dipahami hal itu lebih ke

8. Raco, 2010, hlm. 67; Cresswell, 2010, hlm. XV.

9. Siwu, 1993, hlm. 34.

suatu hasil dari kontak, pertemuan atau perjumpaan yang dialektis yang diwarnai oleh sikap menolak, negosiasi, dan dialog.

Agama Kristen Bertemu dengan Agama Minahasa

Sebelum kekristenan masuk di Minahasa, orang-orang Minahasa telah memiliki pemahaman tentang Kuasa Tertinggi, bahwa Ia sebagai Pencipta, Pemelihara, Penjaga, dan Pelindung. Perwujudan kehadiran-Nya dapat dialami, dirasakan melalui pengalaman hidup sehari-hari dan hubungan manusia dengan alam sekitarnya. Ia dipahami sebagai roh-roh leluhur atau disebut dengan *Opo/Apo/Empung/Kasuruan*. Pemahaman ini sangat kuat dalam agama Minahasa. Karena itu, orang Minahasa setiap melakukan pengajaran yang diwariskan oleh leluhur yang mengandung nazar untuk tidak menyimpang dari pengajaran, diwariskan para leluhur yang tersimpan dalam darah dan pengetahuan tradisi. Agama Minahasa tidak lepas dari ritus, mitos, puisi, tari-tarian, nyanyian, doa dan simbol.[10]

Masuknya agama Kristen di Minahasa tidak lepas dari masuknya para musafir samudera seperti Spanyol dalam setiap pelayaran membawa para misionaris pastor untuk pelayanan rohaninya. Tujuan para misionaris pastor ini yakni ikut menyebarkan Injil pada penduduk pribumi yang dikunjungi dan atau ditaklukkan. Para misionaris dan zendeling Eropa yang datang itu menyebut dan mengidentifikasi orang-orang Minahasa sebagai *Alifuru,* yang dianggap menganut kepercayaan animisme dan politeisme.

Kontak dan perjumpaan ini lalu memberi banyak dampak perubahan pada kehidupan keagamaan maupun kosmologi secara umum komunitas Minahasa. Agama Kristen yang awalnya adalah 'tamu' di Minahasa, lambat-laun menjadi betah di tanah Minahasa. Beberapa tradisi ritual leluhur ditentang oleh para zendeling, lalu menggeser, menggusur agama Minahasa dari kedudukannya sebagai 'tuan-nyonya rumah'. Tahun 1520 sampai 1562, kekristenan Katolik dari Spanyol pertama kali masuk di Minahasa. Inilah pertama kalinya pula terjadi kontak dan perjumpaan antara orang-orang Minahasa dengan bangsa asing yang membawa sistem religinya sendiri. Mereka mulai masuk dari daerah pesisir Kema, Manado,

10. Saruan, 1991, hlm. 1-31.

Uwuren dan sekitarnya.[11] Ini merupakan penginjilan insidentil yang dilakukan bangsa Spanyol.[12] Pastor Diego de Magelhaens telah tinggal di Manado selama 15 hari dan ia telah membaptis pemimpin dan pengikut daerah itu pada tanggal 28 Juli 1563. Jadi dapat dikatakan sudah dimulai Kristenisasi Katolik di manado, Sindulang.[13] Penginjilan saat itu masih terbungkus semangat *Gold, Gospel* dan *Glory*. Penginjilan menjadi standar menentukan kafir atau tidak kafir, beradab atau tidak beradab.

Selang beberapa waktu lamanya, datang pula orang-orang Portugis di tanah Minahasa. Orang Portugis memiliki kesamaan dengan orang Spanyol datang ke-Minahasa untuk menaklukan, berdagang dan Kristenisasi. Pastor Jesuit Hubert Jacobs menuliskan, rencana Fransiscus Xaverius untuk mengadakan pemantapan agama Kristen Katolik di tanah Minahasa. Itu berarti, Kekristenan telah masuk di tanah MInahasa sekitar pertengahan abad ke-16 dan dilakukan oleh para misionaris Katolik baik dari Spanyol maupun Portugis.[14]

Persentuhan budaya antara Spanyol, Portugis dengan Minahasa menghasilkan perembesan resiprokal, perembesan timbal balik antara budaya Barat dan budaya lokal. Proses ini dipengaruhi dengan perkawinan budaya Spanyol dan Minahasa. Tentara Spanyol menikah dengan *keke-keke* atau gadis-gadis dari *walak Ares*. *Ares* merupakan simbol dan awal dari perkembangan masyarakat baru dengan sebutan masyarakat pribumi Kristen. Berdasarkan sikap egaliter orang Minahasa maka mereka mulai menerima bangsa Barat dengan ajarannya. Orang Minahasa mulai belajar bahasa Spanyol, membaca, menulis, berhitung, sopan santun dan mendengarkan Injil. Ketrampilan membuat perabot diperkenalkan orang Spanyol sehingga orang Minahasa mulai mengenal dan menghasilkan perabot seperti kursi, meja, pembuatan gedung gereja, roda. Tari-tarian, aba-aba dan pakaian diperkenalkan melalui katrili, polines dan lanse.

Sementara itu agama Kristen Protestan masuk di Minahasa melalui misi badan zending Belanda pada akhir abad ke-17. Pada tahun 1831 terjadi kristenisasi massal melalui para zendeling

11. Palar, 2019, hlm. 226-227.

12. Paassen, 1990, hlm. 10-14.

13. Palar, *Op.Cit*, hlm. 229.

14. Wenas, 2007, hlm. 42-45.

berkebangsaan Jerman yakni J. F. Riedel menginjil di Tondano dan J. G, Schwarz di Tonsea dan Langowan. Kemudian diikuti Nicolas Phillip Wilken di Tomohon. Mereka diutus oleh badan zendeing Belanda *Nederlandsch Zendeling Genootschap* (NZG) untuk datang ke Minahasa dan beberapa daerah lainnya di Hindia Belanda (Indonesia). Kristen Protestan mulai hadir di Minahasa dengan mendirikan sekolah-sekolah dan fasilitas pelayanan kesehatan. Konsep ini untuk menerapkan daerah misi melalui pendidikan dan kesehatan. Para zendeling mempelajari adat istiadat, bahasa dan melakukan pendekatan dengan tua-tua kampung. Selain itu, mereka memakai teknologi sebagai alat pengkristenan dengan cara membagi ketrampilan dan pengetahuan pada penduduk Minahasa Eropa.[15] Akhirnya, kekristenan yang datang di Minahasa untuk mengabarkan Injil tidak mewujud Asia melainkan penginjilan yang masuk bersamaan dengan penjajahan, membuat Injil terbungkus dalam kebudayaan Barat, lalu menghakimi budaya dan simbol lokal. Kekristenan Minahasa hari ini merupakan representasi Kristen Minahasa setengah Barat.

Agama Kristen bertemu dengan agama Minahasa menuju pada suatu dialog antara Injil dan kebudayaan. Ini berlaku pada gereja-gereja Protestan di Minahasa seperti Kerapatan Gereja Prostestan Minahasa (KGPM), Gereja Masehi Injili di Minahasa (GMIM) dan gereja Katolik. Di sisi lain, gereja beraliran Pantekosta dan Kharismatik belum menempatkan simbol dan nilai-nilai budaya Minahasa dalam kerja berteologinya. Kekristenan dimaknai dalam simbol dan nilai budaya Minahasa melalui perjumpaan Injil dengan hadirnya gereja. Keakraban muncul melalui penetapan burung Manguni sebagai simbol GMIM. Gereja hadir sebagai gereja yang mandiri, tidak terikat secara administrasi dan struktural Belanda.[16]

Tidak bisa dipungkiri gereja yang merasa superior dapat membuat Injil seolah-olah ekstrem dan menghakimi kebudayaan lain. Perlu disadari bahwa Injil bukanlah budaya, sehingga tidak terikat dengan budaya tertentu dan bebas mengaktualisasikan dalam beragam budaya. Injil sebenarnya hadir dan bersinergi bersama budaya lokal di mana gereja hadir. Injil mengalami distorsi kalau dipakai sebagai alat legitimasi kebudayaan. Abad ke-20, Injil dikemas sebagai gereja kebarat-baratan. Ketegangan ini terjadi dalam proses sejarah. Konsekuensi terjadi distorsi nilai-nilai

15. Assa, 2008, hlm. 13-73.

16. Pinontoan, 2013, hlm. 87-106.

kearifan lokal. Gedung gereja dan cara berteologi menjadi kebarat-baratan. Eksistensi gereja perlu dimulai dengan adanya kesadaran untuk memaknai kehadiran gereja di tengah budaya secara dialogis dan kontekstual.

Perjumpaan Injil dan budaya, kekristenan dan ke-Minahasa-an di abad 21 mengalami dilema dalam diri orang Minahasa. Kekristenan Pietis yang dibawa bangsa Barat menjadi terpecah dengan pemahaman agama Minahasa. Di satu sisi, Injil yang dikemas dalam budaya Barat menghakimi simbol dan budaya lokal Minahasa ketika gereja mengkhotbahkan budaya itu sesat dan kafir. Maka terjadilah kekristenan Minahasa yang setengah Barat. Di sisi lain, Injil diterima sebagian besar masyarakat Minahasa yang memeluk agama Kristen. Maka disinilah perlu menghadirkan kesadaran bergereja khas budaya lokal Minahasa yang saling berkaitan satu dengan yang lain. Suatu realita yang tidak bisa disangkal bahwa orang Kristen di Minahasa mewariskan agama Minahasa berupa makna yang mengandung kehidupan spiritual beribadah yang berdampak pada kehidupan Kristiani di semua sektor kehidupan.

Praktek Ritual Agama Minahasa

Agama Minahasa terungkap pada mitos, ritus dan adat istiadat.[17] Menurut Graafland ritual (*foso*) agama Minahasa didasarkan pada kesadaran adanya 'kuasa' di luar diri manusia.[18] Kesadaran ini diikuti dengan 'sikap ketergantungan' pada kuasa itu, dan mempunyai 'keyakinan' bahwa kuasa itu dapat mewujudkan permohonan manusia seperti kesehatan, berkat makanan, umur panjang. Selain itu, tujuan dilakukan ritual ini dapat menjadi ungkapan syukur pada *Opo/Apo/Wailan/Wailan Wangko* bahkan dapat memperbaharui hubungan dengan para leluhur. *Foso* berarti pula larangan atau tertahbis. Pemaknaan ini sama pengertian dengan *pemali*, sebutan dari orang-orang Melaya dan tabu sebutan dari penduduk Pasifik Selatan.

Pada pelaksanaan *foso*, semua pekerjaan atau aktivitas masyarakat dilarang dan dihentikan. Penulis akan membagi praktek ritual pada agama Minahasa dengan berbagai tahapan yakni: 1)

17. Siwu, 1993, hlm. 25.

18. Graafland, 1986, hlm. 109.

Pemanggilan atau penyebutan nama. Pemujaan dan penyembahan dilakukan sesuai sifat dan kebutuhan ritus dengan menyembah pada sebutan *Opo/Apo/Empung/Wailan Wangko*. Begitu juga ada penyebutan nama-nama leluhur seperti Karema, Lumimuut, ritus para leluhur garis keturunan keluarga; 2) tokoh pemeran dalam ritual yakni *Walian* dan *Tonaas*; 3) persembahan yang dibawakan dalam ritual seperti nasi, daging, saguer, siri, pinang, daun woka, sosiru (nyiru), piring; 4) perlengkapan yang diperlukan: daun, tawaang, woka, siri, pinang; 5) komponen yang sering digunakan dalam ritual yakni nyanyian, tarian, doa dan makan bersama; 6) tindakan simbolis dalam ritual seperti menutup telinga dengan mulut kaya penanda membebaskan diri dari mendengr suara burung yang tidak baik, ada juga memercicik darah pada papan dan tiang rumah sebagai tanda mengusir roh-roh jahat dan terhindar dari kebakaran, angkat sembilan menjadi simbol sempurna; 7) Ada beberapa simbol tempat, waktu, benda, binatang dan angka tertentu yang dianggap sakral; 8) meramalkan sesuatu yang hidup di masa depan seperti mendengar dan menafsir burung *Manguni* (Otus Manadensis), melihat hati babi, memahami gerak anjing, kucing, ular dan letak bulan serta pengaruhnya bagi kehidupan manusia di kemudian hari.

Foso (juga dieja *posan, fosso*) yang terdapat dalam sistem keagamaan masyarakat tua Minahasa terdiri dari *foso* pribadi, *foso* keluarga dan secara umum *foso* negeri.[19] Penulis akan membagi jenis ritual mewakili tiga bagian besar yakni: **Pertama**, *foso* penyembuhan merupakan jenis perorangan atau pribadi yang melibatkan orang lain seperti *tonaas* yang berfungsi dapat menyembuhkan berbagai penyakit. *Tonaas* akan mengucapkan doa pada *Opo* dengan menyebutkan berulang-ulang nama para leluhur sesuai garis keturunan. Ia akan menyiapkan perlengkapan ritual seperti daun, kayu kering, jahe (*goraka*). Komponen yang dilakukannya seperti pemanjatan doa dan meminum air itu. Simbol yang dipakai berupa kayu, batu, dan daun. Ada juga yang menggunakan telur dan ayam, air yang dianggap sakral.

Kedua, *foso* sebelum atau menjelang panen termasuk ritus keluarga, menurut kepercayaan agama Minahasa ritual ini dilakukan oleh *Walian*. *Walian* berasal dari kata *wali* artinya mengantar. *Walian Tua'ah* merupakan jabatan golongan tertinggi dan apabila dijabat oleh seorang perempuan tua maka disebut *walian Mengorai* atau

19. Pinontoan, 2019, hlm. 73-99.

pemimpin tarian kesuburan. Tetapi ada juga perempuan yang menjabat sebagai *Walian In Uma* yang memimpin upacara pertanian, seperti menanam, memetik dan menyimpan hasil pertanian. Walian dengan pakaian adatnya akan mengundang semua laki-laki maupun perempuan, tua atau muda untuk pergi ke suatu tempat dengan membawa beras yang sudah atau belum dimasak dan seekor babi. Setelah babi disembelih, maka *walian* akan meminum sedikit darah yang masih panas, lalu para *tonaas* akan memeriksa hati babi dengan maksud untuk mengetahui hasil padi yang akan dipanen. Sebagian dimasak untuk dipersembahan pada *Opo* bersamaan dengan beras, saguer dan pisang. Kemudian doa dipanjatkan pada *Opo*, setelah walian mengucapkan doa, ia mengajak para hadirin makan dengan mengambil 5, 7, 9 tangkai padi bersama dan bersukaria serta menyanyi berbalas-balasan dengan walian. Setelah melakukan itu, mereka pulang ke desa sambil menyanyi dan mengulangi permohonan 'Datanglah Wailan." Setelah sampai di desa, syair itu diubah "Dimanakah para pemilik halaman, sudah datang temanmu perempuan." Nyanyian itu diulangi sebanyak lima kali. Ritual ini dilanjutkan dengan berpegangan tangan dalam formasi setengah lingkaran sambil menyanyi berbalas-balasan. Ini yang disebut dengan maengket.[20]

Ketiga, *foso* membuka ladang baru atau *Luwoang*.[21] Pemimpin *foso* disebut Tonaas. Penduduk dan para imam pergi ke rumah *Tonaas* dengan membawa segenggam beras yang ditempatkan dalam tempurung. Ketika tiba di rumah *Tonaas*, maka salah seorang imam memanggil-manggil Kasuruan dan ia memerintahkan masyarakat di pagi dan malam hari mendengar suara burung yang sama. Jika bunyi burung tidak mencapai sembilan kali maka lokasi yang dipilih dan waktu yang dipilih tidak tepat. Tandanya panen akan gagal. Sebaliknya, jika bunyi burung memenuhi syarat maka *Tonaas* akan memanggil semua orang berkumpul diujung kampung yang disebut *Tumotowa* (tempat yang dianggap keramat yang terdapat tiga batu besar) untuk diumumkan tanda baik dari burung tersebut. Pemanjatan doa disampaikan pada *Empung Kasuruan*. Perlengakapan yang dipakai dalam ritual ini yakni tawaang dan nasi. Ritual ini dilaksanakan dua sampai sembilan hari. Pada saat itu, mereka membawa puji-pujian dan melakuan tarian cakalele. Ritual dilakukan secara kampung. Ritual ini berfungsi agar hasil panen berhasil, panjang umur, sehat dan mendapat berkat.

20. Graafland, *Op.Cit*, hlm. 83.

21. Saruan, 1991, hlm. 16-19.

Praktek ritual masih dipraktekkan oleh masing pribadi, keluarga maupun masyarakat di Minahasa. Seperti ritual pentahbisan bangunan rumah dengan mengadakan ritual menyembelih dan mempersembahkan kepala hewan, ritual pembukaan ladang baru, perkawinan, kematian, panen, naik rumah baru, masuk pendidikan, masuk militer, berburu di hutan, merantau, penyembuhan. Dalam praktek ritual, persembahan merupakan bagian yang penting. Persembahan menjadi bentuk penghormatan pada leluhur, juga menangkal maut, dapat memiliki kekuasaan dan kebahagiaan.[22]

Relasi kekerabatan dalam praktek ritual agama Minahasa sejalan dengan ditawarkan Dhavamony tentang ritual konstitutif yang bertujuan memperbaiki relasi sosial tertuang dalam simbol-simbol ritual yang berlaku dalam kehidupan masyarakat.[23] Usaha merawat relasi rekonsiliasi dilakukan setelah para imam menerima petunjuk atau jawaban *Opo* dengan menyebutkan berulang-ulang nama para leluhur sesuai garis keturunan atas penyebab yang menimpa manusia. Karena itu, praktek ritual agama Minahasa menjadi sumber memori kolektif yang dapat membawa perubahan sosial dalam membangun relasi kehidupan bersama.

Beberapa Transformasi Akibat Perjumpaan

Kontak antara para misionaris atau zendeling Kristen dari Eropa dengan orang-orang Minahasa yang menjalankan religi Minahasa terjadi secara massif sejak pertengahan abad ke-19. Kontak ini adalah perjumpaan antara dua bentuk kosmologi dan moral pula. Kontak tersebut telah berdampak pada perubahan makna dan praktek religi Minahasa, terutama dalam pelaksanaan *foso*. Pengaruh Kristen tersebut tidak hanya berlangsung di masa zendeling, tapi juga dari kalangan orang-orang Kristen Minahasa sendiri. Hal penting yang berubah adalah sesuatu yang justru penting dalam sistem religi Minahasa, yaitu kepercayaan terhadap *mu'ukur* (jiwa leluhur). Sikap penolakan para zendeling terhadap kepercayaan ini berlanjut terus hingga kini, dan kemudian mempengaruh cara pandang orang-orang Minahasa terhadap, baik ritualnya maupun kepercayaan terhadap leluhur dalam ritual itu.[24]

22. Prior, 1996, hlm. 216.

23. Dhavamony, 2002, hlm. 175.

24. Pinontoan, 2015, hlm. 21-25.

Cara pandang para zendeling di abad-abad lampau terhadap sistem religi dan budaya Minahasa yang berkonotasi negatif tersebut, dan sikap penolakannya tersebut telah berdampak pada terbentuknya sikap mendua di kalangan orang-orang Minahasa sendiri.

> ...tidak sedikit percakapan tentang agama dan kebudayaan di Minahasa terbentur pada sikap mendua. Di satu pihak, orang hendak berbicara tentang identitas "ke-minahasa-an" dengan merujuk pada keseluruhan mitos, ritus dan adat istiadat yang ada, sementara di pihak lain orang cenderung mengidentifikasi keberagamaan masyarakat di Minahasa dengan kekristenan sehingga unsur-unsur yang "dianggap" tidak sesuai dengan struktur kepercayaan ini hendak "dikeluarkan" (dilelatakkan di luar), bahkan tidak jarang segera dikategorikan "kafir" dan "asing".[25]

Namun, pada hal-hal tertentu, diakui bahwa kontak dan perjumpaan yang terjadi mulanya tidak seimbang tersebut, dalam perkembangan kemudian yang terjadi secara dialektis tersebut telah memberi transformasi dalam kehidupan orang Kristen Minahasa. Transformasi ini dapat melahirkan motivasi dan kekuatan yang baru dalam kehidupan bersama di tengah masyarakat. Dampak perjumpaan tersebut kemudian mempengaruhi cara orang-orang Minahasa memahami tentang Kuasa Tertinggi – Pencipta – yang monoteistis; pengakuan akan yang transenden; Adanya pengakuan yang sakral dan berkuasa; Menghargai dan menghormati keseimbangan alam yang sakral; Tidak memisahkan yang sakral dan profan; Menghormati orang yang lebih tua dan pemimpin; Pribadi, keluarga dan masyarakat terkait dengan penyembahan pada Yang Maha Kuasa; Adanya pengakuan, penghargaan dalam satu kesatuan keluarga dan komunitas; Terdapat daya kreasi dan semangat dalam pengajaran dan pekerjaan; Pengajaran dituangkan dalam bentuk narasi memori kolektif; Mapalus dan etos kerja dilakukan dengan baik; Memahami bahwa tujuan hidup memperoleh damai dan sejahtera.[26] Tapi upaya-upaya kontekstualisasi ini pada pada umumnya terjadi hanya di ranah akademik teologi, sementara

25. Tulaar, 1993, hlm. 20.

26. Saruan, 1991, hlm. 87.

sikap gereja secara kelembagaan secara khusus masih mewarisi cara pandang zendeling.[27]

Agama Minahasa merupakan agama lokal asli orang (*Tou*) Minahasa, namun kelak akibat dominasi kristenisasi ia seolah menjadi asing di negerinya sendiri. Stigma negatif yang menyamakan religi Minahasa dengan berhala terungkap dalam istilah "*opo-opo",* misalnya. Akibatnya, seolah-seolah narasi kolektif agama Minahasa memudar. Tapi, seperti yang akan ditunjukkan pada bagian selanjutnya, bahwa ternyata religi Minahasa sebenarnya tidak seluruhnya hilang, itu antara lain terungkap dalam pelaksanaan *foso* Mahtambulelen yang dihidupkan kembali oleh komunitas Waraney Wuaya di abad 21 ini.

Revitalisasi *foso* Mahtambulelen ini dapat dikatakan sebagai bagian dari upaya melangsungkan perjumpaan dengan masyarakat Minahasa Kristen secara dialektis. Di dalamnya terdapat upaya untuk menegaskan spirit keminahasaan dalam masyarakat Minahasa yang dominan Kristen; terdapat upaya untuk menafsir dan merekonstruksi nilai-nilai luhur keminahasaan dalam konteks perubahan masyarakat Minahasa modern. Pada *foso* terungkap juga upaya menghadirkan kembali memori kolektif Minahasa dalam konteks masyarakat majemuk.

Ritual Agama Minahasa dalam Masyarakat Minahasa Kristen

Ritual Mahtambulelen[28]

Kekristenan yang menyebar massif sejak pertengahan abad 19 yang kemudian membuahkan berdirinya gereja lokal Kerapatan Gereja Protestan Minahasa (KGPM) dan Gereja Masehi Injili di Minahasa (GMIM) tidak seluruhnya menghilangkan adat istiadat dan sistem dan praktek religi tua Minahasa. Perjumpaan antara orang-orang Minahasa yang mulanya mempraktekkan sistem religinya dengan para zendeling Protestan asal Eropa mulanya memang terjadi secara tidak seimbang, tapi dalam perkembangan

27. Pinontoan, 2015, hlm. 21.

28. Sumber informasi penjelasan tentang *foso* Mahtambulele diolah dari beberapa kali wawancara mendalam dengan Rinto Taroreh sebagai pemimpin Komunitas Waraney Wuaya yang adalah juga *tonaas*, pemimpin kelompok Kawasaran dan sebagai *iman* (*walian/tonaas*) juga berdasarkan hasil observasi partisipatif penulis dalam sejumlah *foso* yang dilakukan.

kemudian perjmpaan itu telah terjadi secara dialektis. Para leluhur Minahasa menimba pengetahuan para zendeling, sebaliknya para zendeling mesti mempelajari tradisi serta sistem dan praktek religi Minahasa untuk dapat melakukan penginjilan.[29]

Hingga kira-kira mendekati satu abad sejak kekristenan masif diperkenalkan kepada orang-orang Minahasa, pada tahun 1918 ketika terjadi pandemi Flu Spanyol secara global yang juga menular hingga ke Minahasa, beberapa kampung di Minahasa melakukan ritual negeri untuk menolak bala.[30] Di masa leluhur hingga abad 20 bahkan hingga kini, ritual utama dilaksanakan pada setiap bulan purnama.

Komunitas Waraney Wuaya adalah sebuah kelompok yang utamanya bergerak dalam seni tradisi Kawasaran. Komunitas ini dipimpin oleh Rinto Taroreh, seorang yang memiliki komitmen pada penggalian dan pengembangan tradisi seni dan religi Minahasa. Anggota utamanya adalah penari Kawasaran di Desa Warembungan, Kec. Pineleng, Kab. Minahasa. Tapi komunitas ini memiliki keanggotaan yang luas dari beragam tempat di Minahasa. Aktivitas lain yang dilakukan oleh komunitas ini adalah upaya-upaya penyelematan situs-situs *Waruga*. Dalam hal praktek tradisi religi, kelompok ini rutin melaksanakan ritual-ritual.

Menurut Taroreh, tahun 1997 adalah awal mulanya dia pribadi aktif dalam praktek-praktek religi Minahasa. Mulanya belajar dari beberapa *tonaas* di kampungnya Warembungan. Waktu itu usianya masih sangat mudah. Kelak ia mengorganisir beberapa orang untuk menjadi anggota kelompok Kawasaran, lalu kemudian berdirilah Komunitas Waraney Wuaya. Keduanya menurut Taroreh lahir dari spirit *waraney* di Warembungan. Jadi komunitas ini adalah sebuah gerakan budaya yang berlandaskan pada spirit tersebut.

Waraney menurutnya dalam tradisi Minahasa menunjuk pada para pemberani yang muncul dalam kondisi di mana membutuhkan suatu gerakan membela tanah Minahasa dari upaya-upaya penghancuran oleh pihak-pihak tertentu. Tahun 1997, kata Taroreh adalah suatu masa di mana para pelaku tradisi Minahasa, seperti para *tonaas pakampetan (*pemimpin *foso* yang memiliki kemampuan berkomunikasi dengan leluhur dengan cara *trance* berhadapan dengan stigmatimasi yang massif dari masyarakat sebagai "tukang ba opo' (pelaku ritual dalam makna negatif yang disamakan dengan

29. Pinontoan, 2019, hlm. 160-16.

30. Adam, 1976, hlm. 77.

berhala). Simbol khas dalam ritual-ritual Minahasa adalah warna merah. Sementara sejak tahun 1970-an, stigma komunis (PKI) adalah sebuah trauma bagi banyak orang Minahasa. Menurut Taroreh, sebagai stigma, 'tukang ba opo' dan 'PKI' memiliki makna sama, yaitu 'berhala atau ateis'.

Menurut pengakuan Taroreh, dalam ritual-ritual yang para *tonaas pakampetan* jalankan waktu itu, dan dia sebagai seorang muda yang sedang dalam proses belajar, sering mendapat pesan dari para leluhur (*opo*) untuk berjaga-jaga karena akan terjadi sesuatu yang besar dalam waktu dekat. Di kemudian hari, mereka lalu menghubungkan pesan-pesan itu dengan peristiwa yang terjadi setelah kejatuhan Soeharto, yaitu kerusuhan di Ambon dan Poso. Itulah sehingga kemudian Taroreh memaknai kelahiran Waraney Wuaya sebagai perwujudan spirit leluhur itu untuk menjaga eksistensi Tanah Minahasa dalam wujud melakukan penggalian tradisi Minahasa antara lain melalui seni Kawasaran, pelaksanaan ritual-ritual dan upaya-upaya penyelamatan artefak-artefak yang menjadi tanda jejak para leluhur. Makna ini termuat dalam arti nama "Waraney Wuaya", yaitu orang-orang pemberani dan berkomitmen untuk menjaga dan menghidupkan kembali spirit leluhur.

Ritual Mahtambulelen yang rutin dilaksanakan oleh komunitas Waraney Wuaya bersama tua-tua adat Desa Warembungan, dan diikuti oleh banyak orang Minahasa berlandaskan pada tafsir atas makna *foso* ini di masa leluhur. Bulan purnama memiliki arti penting dalam religiusitas leluhur Minahasa. Bulan purnama yang penuh disebut dengan 'naulelen' yang berarti 'bulan dalam bentuk yang penuh atau sempurna. Para leluhur meyakini, bahwa bulan penuh atau sempurna ini adalah tanda dari puncak energi kosmos. Pada saat inilah puncak penyatuan manusia dengan semesta.

Dengan demikian, pada saat bulan purnamalah para leluhur melaksanakan ritual, upacara adat atau *fosso* besar. Tradisi ini lalu disebut upacara adat 'mahtambulelen' atau ritual/*fosso* bulan besar. Sebuah ritual yang wajib dilaksanakan oleh komunitas-komunitas Minahasa setiap bulan. Biasanya, ritual Mahtambulelen dilaksanakan untuk persiapan menanam atau berburu. Melalui ritual ini, leluhur bermaksud untuk menentukkan waktu yang tepat untuk berburu atau menanam. Bercocok tanam dan berburu adalah dua aktivitas dalam masyarakat Minahasa yang bersentuhan dengan alam. Dengan demikian, ritual 'mahtambulelen' memiliki makna yang luas dalam kehidupan komunitas Minahasa.

Tradisi Ritual 'Mahtambulelen'
Sumber foto: FB Rinto Taroreh
Diunduh: 4 Juli 2020

Tradisi ritual 'mahtambulelen' adalah cara bagi para leluhur untuk menyatakan syukur kepada Sang Khalik atau Empung Wailan Wangko. Kehidupan komunitas selalu ditandai dengan sikap-sikap religius, memohon dan mengucap syukur kepada Empung Wailan Wangko. Totalitas kehidupan sehari-hari, mulai dari bangun pagi, bekerja, hingga tidur semua bermakna keagamaan.

Dalam melakukan keseluruhan aktivitas, terutama bercocok tanam dan berburu, bulan menjadi patokan untuk menentukkan waktu. Setiap siklus peredaran bulan adalah tanda waktu memulai, melaksanakan dan mengkhiri kegiatan komunitas. Ritual 'mahtambulelen' juga dilaksanakan untuk 'bafufu' atau mengasapi/ memanasi benda-benda pusaka dari leluhur. Sekaligus dalam ritual ini, juga menjadi penguatan bagi pemegang benda-benda sakral tersebut.

Makna ritual 'mahtambulelen' bagi manusia adalah, bahwa karena dipahami pada saat bulan purnamalah energi kosmos mencapai puncaknya, maka di saat itulah dipahami manusia menyatu dengan kosmos. Dengan demikian, setiap melaksanakan ritual 'mahtambulelen' manusia diingatkan bahwa ia adalah bagian yang tidak terpisahkan dengan semesta. Kehidupan manusia mengikuti proses-proses semesta.

Menyatu dengan kosmos, dalam pemahaman dan pemaknaan pada ritual Mahtambulelen memungkinkan manusia mencapai kesadaran, bahwa dirinya adalah bagian kecil dari semesta ini. Dalam kesadaran itu dipahami pula, bahwa manusia memiliki hubungan integratif dengan alam dan dengan Yang Ilahi. Kesadaran ini membawa manusia pada upaya memaknai dirinya sebagai bagian utuh dari segala yang hidup (tumbuhan, hewan) dan dengan segaja yang menunjang kehidupan.

Karena ritual 'mahtambulelen' adalah perayaan besar, maka persembahan untuk *Opo Empung Wangko* (Tuhan Maha Besar) melalui para leluhur (*Opo/apo)* yang disiapkan dan digunakan mesti sempurna, antara lain sirih-pinang, saguer (tuak), *kower* (tempat minum dari bambu) dan sembilan buah telur ayam kampung. Ini menjadi tanda kesiapan diri untuk membaharui diri menuju ke kesempurnaan.

Bulan purnama adalah simbol dari keutuhan atau kebulatan hati. Dalam ritual ini, dimaknai bahwa pemberian terbaik adalah ketulusan dan kebersihan hati. Bagaimana kita mengkhususkan hati menyatu dengan semesta.

Salah satu tanda semua ini menyatu, misalnya pada saat bulan purnama air laut pasang. Dengan masih dirasakannya energi semesta pada saat bulan purnama, itu berarti manusia masih hidup. Selayaknyalah yang masih hidup ini mengucap syukur kepada sang khalik untuk nafas kehidupan yang tete manis berikan. Cara menyukurinya adalah dengan berlaku baik kepada sesama ciptaan.

Ritual ini dilaksanakan di tempat-tempat yang dipercayai memiliki makna kehadiran para leluhur. Beberapa tahun terakhir ini dilaksanakan di sebuah bukit bernama Kimuwu. "Kimuwu" (dari kata "kuwu") yang berarti puncak bukit atau gunung. Sebagai nama tempat bagi orang-orang Minahasa, "Kimuwu" adalah suatu puncak bukit yang memiliki nilai sejarah dan budaya.

Di zaman leluhur Minahasa, tempat ini adalah pusat pelaksanaa foso. Itu ditandai dengan adanya situs watu Marengke dan watu Siow Kurur.

Upacara adat Mahtambulelen sekaligus pendirian kembali batu negeri Warembungan, Watu Tumani Umbanua Warembungan

Sumber foto: FB Rinto Taroreh
Diunduh: 4 Juli 2020

Istilah "marengke" diambil dari gerakan tari merayakan kemenangan perang. Yaitu menunjuk pada satu kaki yang digerakkan naik-turun lalu diikuti oleh tubuh yang membentuk suatu gerakan.

Watu 'Siow Kurur" adalah penanda untuk ketokohan seorang opo (leluhur) bernama Siow Kurur, yang konon memiliki tinggi tubuh sembilan kaki. Ia dikenal sebagai opo yang memiliki kemampuan-kemampuan mumpuni dalam perang-perang di zaman leluhur.

Di zaman tasikela atau era Spanyol/Portugis, sebelum dan sesudah berperang, para leluhur Minahasa berkumpul di sini dan melakukan ritual atau sumempung (sembayang) kepada Opo Wailan Wangko.

Di zaman berperang dengan kaum Bantik, Kimuwu juga adalah pusat ritual. Sebelumnya, oleh karena terdesak mundur dari arah Saronsong, lalu Kakaskasen dan Lotta, orang-orang Bantik menjadikan tempat ini sebagai pemukiman. Beberapa kebiasaan keagamaan juga mereka lalukan di sini. Tapi, karena suatu hal, maka terjadilah perang antara kaum Bantik dengan kaum Minahasa.

Di tempat inilah para leluhur Minahasa dari sejumlah walak berkumpul dan bermusyawarah untuk menghimpun pendapat dan kekuatan pada beberapa kali melawan kekuatan dari luar.

Pertemuan inilah yang disebut "Mahasa" atau "Maesa" sebagai suatu "kanaramen" (tradisi) para leluhur ketika menghadapi kekuatan yang mengancam kehidupan bersama. Tradisi "maesa" atau "mahasa" inilah yang menjadi cikal bakal nama "Minahasa".

Narasi kemunculan komunitas Waraney Wuaya tersebut dapat dikatakan sebagai konteks kelahiran kembali praktek ritual Mahtambulelen dalam masyarakat Minahasa modern yang antara lain ditandai dengan dominasi kekristenan di segala aspek kehidupan masyarakat. Demikian, ia pula menggambarkan setidaknya dua hal: 1. Tradisi ritual religi Minahasa rupanya terus diwariskan oleh orang-orang atau kelompok tertentu sejak kekristenan yang masif diperkenalkan pada abad. 2. Dalam hal tertentu, seperti ritual-ritual yang dilaksanakan oleh komunitas Waraney Wuaya adalah upaya pencarian kembali tradisi religi dan sekaligus penegasan yang di dalamnya adalah upaya negosiasi spirit keminahasaan dengan kekristenan.

Kedua hal ini akan menjadi pokok analisa yang akan diuraikan pada bagian setelah ini.

Keminahasaan dan Kekristenan dalam Ritual Mahtambulelen

Orang-orang yang hadir dalam ritual Mahtambulelen, juga pemimpin ritual dan anggotanya semuanya adalah orang-orang Minahasa yang lahir dari keluarga Kristen, dibesarkan dalam masyarakat Minahasa yang Kristen, dan mereka tercatat sebagai anggota gereja, baik Katolik maupun Protestan. Orang-orang Minahasa Kristen inilah yang kemudian menjadi generasi yang lahir dengan kesadaran yang khas dalam memahami sistem religi Minahasa.

Meski secara faktual diakui bahwa kontak atau perjumpaan antara Kekristenan dengan Keminahasaan yang berlangsung terus-menerus, dan pada banyak hal Kristen adalah dominan, tapi tidak seluruhnya menghilangkan tradisi ritual dan sistem religi Minahasa. Seorang pendeta Belanda, I.P.C.van't Hof pada tahun 1951 pun mengakui itu, tentu dalam sudut pandangnya. Hof menulis:

> Kritik perlu dikemukakan. Masalah pertama adalah masalah gereja suku. GMIM mencakup 90% persen dari seluruh penduduk Minahasa dan mau menguasai segala bidang kehidupan. Di sini muncul suatu bahaya. Pada umumnya belum diambil jarak yang cukup dari agama suku. Kekafiran masih tetap ada. Itu dapat mengakibatkan

pada akhirnya: orang lebih mengenal akan suku dari pada mengenal akan gereja.[31]

Penilaian Hof ini sebenarnya hendak menunjukkan bahwa praktek dan sistem religi Minahasa hingga pada tahun itu adalah sesuatu yang tetap hidup. Hal ini juga memberi informasi, bahwa sistem dan praktek religi Minahasa selalu dalam posisi di bawah dominasi Kekristenan. Relasi antara keduanya yang terjadi secara timpang telah menghasilkan upaya-upaya reinterpretasi dan rekonstruksi dari kalangan Minahasa yang terus berusaha mewariskannya.

Di kemudian hari, orang-orang Minahasa ketika mengenang peristiwa perang saudara Permesta (tahun 1957-1962) mengenang masa itu identik dengan masa kemunculan kembali kepercayaan khas religi Minahasa. "Kepercayaan terhadap takhyul seperti mistik *Opo-Opo* yang memang sangat diyakini leluhur Minahasa kembali mengental."[32] Hal itu memang kemudian dikenang secara berbeda, dengan tendensi negatif akibat pengaruh kekristenan yang memusuhi praktek-praktek religi Minahasa sejak zaman zendeling. Tapi, dari perpspektif berbeda kita dapat memahaminya sebagai informasi, bahwa praktek ritual agama Minahasa masih terus hidup hingga periode tersebut. Narasi komunitas Waraney Wuaya dan ritual Mahtambulelen kemudian memberi informasi faktual tentang terus diwariskannya praktek religi Minahasa.

Pada suatu masa, istilah yang disebut oleh Phill M. Sulu di atas, *Opo-Opo,* juga demikian dia memaknainya, adalah stigma bagi praktek religi dan budaya Minahasa pada umumnya. Seperti sudah disebutkan pada bagian terdahulu, ungkapan *opo-opo* yang bermakna negatif tersebut mengambarkan pula sikap medua di kalangan orang-orang Minahasa terhadap tradisi dan budayanya dalam kerangka kekristenan.

Salah satu makna ritual Mahtambulelen dalam tafsir kontemporer adalah untuk mengingat cara leluhur memaknai eksistensinya dalam kosmos, yaitu sebagai perayaan untuk memasuki siklus waktu yang baru (awal menanam, panen atau tanda waktu untuk berburu). Bulan purnama yang terang benderang juga diberi makna sebagai simbol puncak energi kosmos, dan manusia

31. Slob, 2013, hlm. 94.

32. Sulu, 1997, hlm. 21.

dipahami terintegrasi di dalamnya.[33]

Tafsir makna ritual Mahtambulelen komtemporer ini muncul dalam konteks masyarakat Minahasa yang didominasi oleh moral Kristen yang antara lain mengganggap praktek-praktek religi Minahasa sebagai keberhalaan. Bersama dengan itu adalah konteks Minahasa dalam interaksi dalam politik dan ekonomi yang semakin intens secara nasional dan global. Isu keamanan Tanah Minahasa menguat akhir tahun 1990-an dan awal 2000-an bahkan terus muncul hingga kini, terutama dari ancaman pengrusakan situs budaya seperti waruga, polarisasi warga berdasarkan identitas agama dan suku serta politisasi identitas dalam dinamika politik elektoral, baik nasional maupun lokal.

Tapi alih-alih melakukan resistensi atau propaganda perlawanan, tafsir terhadap ritual tersebut justru menghasilkan suatu spiritualitas yang memandang keselarasan kosmis sebagai makna penting. Wujud pemaknannya adalah komitmen untuk mengupayakan harmonisasi relasi dalam keragaman. Hal tersebut terungkap dari narasi berikut ini:

> Leluhur Minahasa, pendahulu kita, adalah manusia berbudi luhur dan berakhlak mulia. Menerima siapa saja di tanah ini sepanjang tak melarang kebiasaan dan tradisi penduduk lokalnya.
>
> Leluhur kita malah membantu para pendatang membangun tempat ibadah dan melancarkan penyebaran injil mereka. Dan tak melarang anak cucu mereka memeluk agama luar. Dengan harapan kelak anak cucu mereka bertindak sama: menghargai perbedaan keyakinan.
>
> Hari ini cerita dahulu boleh terulang. Kimuwu jadi saksi. Seorang ibu dengan keyakinan dari tanah Arab dengan sopan minta izin untuk menggunakan tempat untuk beribadah. Meski Kimuwu adalah salah satu pusat spiritual Minahasa, yang berkeyakinan lain pun boleh sujud dan menyembah Yang Kuasa disini.

33. Wawancara dengan Taroreh pada 4 Juli 2020.

> Orangtua kita dahulu yakin bahwa Yang Maha Kuasa itu esa adanya. Meski disapa dengan berbagai nama. Sehingga tak ada alasan untuk membenarkan pelarangan ibadah, sholat, bertapa, bersemedi atau sembayang di tanah Minahasa.
>
> Leluhur takut mengganggu ibadah orang. Entah itu berlaku di rumah, lapangan, bahkan di tempat suci Minahasa pun.
>
> Leluhur kita tahu, menghambat ibadah sama artinya dengan menolak berkat dan menghalangi orang akrab dengan sang pencipta.
>
> Meski oknum penjajah pernah berlaku kejam dan diskriminatif di tanah kita, leluhur tak merusak gereja mereka.
>
> Leluhur kita sadar dan pahami bahwa mereka manusia biasa. Bukan Tuhan yang berkuasa menghakimi.[34]

Narasi ini hadir dalam konteks masyarakat Minahasa yang beberapa dekade terakhir ini berhadapan dengan menguatnya polarisasi antara kelompok berbeda-beda identitas agama dan entnis, politisasi identitas, yang meski kebanyakan dipicu oleh politik nasional, tapi itu telah memberi dampak cukup signifikan relasi-relasi antar kelompok secara lokal. Perkembangan politik pasca orde baru telah memicu kelompok-kelompok di Minahasa untuk menafsir dan melakukan penegasan berbasis identitas keminahasaan di ruang publik.

Narasi tersebut adalah juga reinterpretasi atas makna ritual Mahtambulelen, sekaligus juga ia adalah rekonstruksi makna keminahasaan menghadapi dinamika relasi antar kelompok yang beda-beda identitas.

34. Wawancara dengan Taroreh pada 30 Juni 2020.

Membangun Makna Rekonsiliasi Keminahasaan dan Agama Kristen
Sumber foto: FB Rinto Taroreh
Diunduh: 4 Juli 2020

Kalimat ini dalam narasi tersebut: "Meski oknum penjajah pernah berlaku kejam dan diskriminatif di tanah kita, leluhur tak merusak gereja mereka," secara implisit hendak mengungkap sikap terhadap kekristenan yang berbasis spirit leluhur tersebut. Tampak sebuah pemaknaan yang meluas terhadap keberadaan kekristenan. Makna ini kemudian mewujud dalam sikap keterbukaan dalam melaksanakan ritual, demikian juga terhadap tempat sakral dalam hal ini puncak Kimuwu, demikian juga dengan cara pandang terhadap dinamika keberagaman di Tanah Minahasa.

Dengan demikian, dalam ritual Mahtambulelen, seperti yang dimaknai sebagai nilai dasarnya, adalah akumulasi makna hasil dari perjumpaan panjang antara kekristenan dengan keminahasaan. Kesadaran baru yang antara lain dalam bentuk penegasan terhadap apa yang diyakini sebagai warisan luhur budaya Minahasa didialogkan secara harmonis dengan keragaman agama dan etnik, terutama kekristenan. Itulah sehingga, Taroreh bersama komunitas Waraney Wuaya, pada satu pihak terus berusaha menyatakan keminahasaannya melalui praktek-praktek religi Minahasa, tapi pada pihak lain juga merasa bagian dari kekristenan, baik secara sosial maupun keagamaan. Pada hal ini, sepertinya sedang muncul suatu model alternatif kekristenan dan keminahasaan: Kristen-Minahasa Kultural.

Makna lain dari narasi revitalisasi *foso* Mahtambulelen di era kontemporer Minahasa adalah, bahwa dialog antara spirit keminahasaan, yang utamanya melalui nilai-nilai dasar dalam religi Minahasa dengan kekristenan terutama tidak terjadi secara formal sosio-religi melalui lembaga-lembaga gereja, melainkan justru melalui gerakan budaya oleh komunitas-komunitas alternatif di pinggiran narasi besar kebudayaan Minahasa. Sejarah perjumpaan yang panjang antara keminahasaan dan kekristenan yang pasang-surut itu telah memicu munculnya komunitas-komunitas budaya yang memiliki kesadaran baru dalam memahami makna kehidupan keagamaan dalam publik Minahasa yang majemuk.

Penutup

Kontak dan perjumpaan antara agama Kristen dengan religi dan budaya Minahasa telah berlangsung secara dialektis. Pada satu sisi kontak atau perjumpaan itu terjadi secara tidak seimbang, yang antara lain ditandai dengan stigma, bahwa praktek religi dan budaya Minahasa adalah *opo-opo* dalam cara pandang dan kerangka struktur keagamaan Kristen. Dampaknya adalah cara pandang yang mendua di kalangan orang-orang Minahasa dalam memahami relasi kekristenan dan keminahasaan.

Namun, dengan dihadirkannya kembali *foso* Mahtambulelen oleh Komunitas Waraney Wuaya dalam publik Minahasa yang dominan Kristen adalah suatu bukti, bahwa Agama Kristen tidak seluruhnya dapat berhasil menghilangkan nilai, unsur dan praktek religi Minahasa. Justru kontak dan perjumpaan yang panjang tersebut telah memicu lahirnya kesadaran dan cara pandang baru terhadap relasi keduanya.

Tafsir atas nilai dan spirit *foso* Mahtambulelen sebagai ungkapan syukur atas kehidupan yang dibentuk oleh relasi yang holistik dan harmoni antara manusia, komunitas, alam dan Yang Ilahi adalah memori kolektif keminahasaan yang penting bagi masyarakat majemuk Minahasa kontemporer.

Foso Mahtambulelen lalu menjadi semacam upaya menegaskan keminahasaan dalam masyarakat Minahasa yang didominasi oleh kekristenan. Makna yang terungkap di dalamnya adalah spirit dan kesadaran untuk membangun model kehidupan yang harmonis, relasional dan transformatif.

Daftar Pustaka

Adam, Lucien. (1976). *Adat Istiadat Suku Bangsa Minahasa.* Jakarta: Bhratara.

Anakotta, Clara Monica, Izak Y. M. Lattu dan Jacob Daan Engel. (2019). "Menikahkan Keluarga Besar: Konstruksi Relasi Sosial dalam Ritual Aruno Lahitolo Mananol." *Jurnal Sosiologi Agama*, Vol. 13, Nomor 1, hlm. 1-39. https://doi.org.10.14421

Assa, Rudy N. (2008). *Ziarah Inijil di Tanah Minahasa*. Kakas: Yayasan Militia Christy.

Bell, Catherine. (1997). *Ritual: Perspectives and Dimension*. New York: Oxford University Press.

Chresswell, J. W. (2010). *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Diterjemakan oleh Achmad Fawaid. Yogjakarta: Pustaka Pelajar.

Dhavamony, M. S. (2002). *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.

Eliade, Mircea. (1965). *Rites and Symbols of Initiation*. New York.

Graafland, N. (1986). *Minahasa Masa Lampau dan Masa Kini*. Terj. Josst Kullit. Bandung: Lembaga Perpustakaan Dokumentasi dan Informasi.

Kertzer, D. I. (1988). *Ritual, Politic and Power*. New Heaven and London: Yale University Press.

Mawuntu, M.L. (2017). *Redefinisi dan Rekonstruksi Tou*. Disertasi Fakultas Teologi UKSW Salatiga.

Paassen, Yan van. (1990). *Beberapa Data Sejarah Kristen di Sulut Sejak 1500*. Pineleng: Seminari Tinggi Filsafat Pineleng.

Palar, H. B. (2019). *Wajah Lama Minahasa*. Bogor: Yayasan Gibbon Indonesia.

Pinontoan, Denni H. R. (2013). *Gereja yang Berpijak dan Berpihak*. Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books.

..... (2015) "Menuju Teologi Identitas: Kajian atas Rekonstruksi dan Representasi Moral Kristen Barat terhadap Makna Mu'kur di Minahasa." *Indonesian Journal of Theology*, Vol. 3, Nomor 1, hlm. 1-34. https://doi.org/10.46567/ijt.v3i1.63

..... (2019). "Agama (Tua) Minahasa dalam Mitos, Ritus dan Kultus". Dalam *Agama dan Kepercayaan Nusantara*, diedit oleh Sumanto Al Qutuby dan Tedi Kholiludin. Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press.

..... (2019). *Walian dan Tuang Pandita: Perjumpaan Agama Minahasa dengan Agama Kristen pada abad 19*. Yogyakarta: Pustaka Pranala

Prior, Jhon Mansford dan Georg Kirchberger. (1996). *Iman dan Transformasi Budaya*, Ende: Nusa Indah.

Raco, J. R. (2010). *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: PT. Grasindo.

Saruan, Josef Manuel. (1991). *Opo dan Allah Bapa: Suatu Studi Mengenai Perjumpaan Agama Suku dan Kekristenan di Minahasa*. Disertasi. Jakarta: The South East Asia Graduate School of Theology.

Siwu, Richard A.D. (1993). *"Opoism" of the Minahasan can be used as a Framework for doing Theology* dalam David H. Tulaar (ed.), *"Opoisme" Teologi Orang Minahasa*. Tomohon: Letak.

Slob, Jaspert. (2003) "Superioritas Kekristenan Barat dan Pengalaman Gereja di Minahasa". Dalam *Kemandirian Berteologi: Pelayanan Tiada Akhir: Buku Penghormatan HUT ke-70 Pdt. Prof. Dr. Wilhelmus Absalom. Roeroe*. Peny. Albert O. Supit, Augustien Kapahang-Kaunang, Kemerlien Ondang. Tomohon: UKIT Press, hlm. 94-95.

Tulaar, David. (1993). *"Opoime", Teologi Orang Minahasa*. Tomohon: Letak.

Tumbelaka, Gratciadeo, Izak Y. M. Lattu dan David Samiyono. (2020). "Negosiasi Identitas Kekristenan dalam Ritual Kampetan di Watu Pinawetengan Minahasa." *Jurnal Anthropos: Jurnal Antropologi Sosial dan Budaya*, Vol. 6, Nomor 1, hlm. 1-9. https://doi.org/10.24114/antro.v6i1.15855

Wenas, Jessy. (2007). *Sejarah dan Kebudayaan Minahasa*. Manado: Institut Seni Budaya Sulawesi Utara.

Sumber informasi lisan: Rinto Taroreh.

Adat dan Kekristenan dalam Pertunjukan Darah untuk Tongkonan

Oleh: Susia Kartika Imanuella dan M. Yoesoef

Tongkonan dalam *Aluk Todolo*

Sebelum pengaruh Kristen pertama kali masuk ke Toraja pada tahun 1920-an di dataran tinggi Sa'dan[1], orang Toraja menjalankan sistem kepercayaan yang diwarisi oleh nenek moyang, yang saat ini dikenal dengan sebutan *Aluk Todolo*[2], sistem kepercayaan inilah yang sekaligus menjadi tempat berpijaknya pertumbuhan kebudayaan Toraja[3]. Sebelum tahun 1950-an, orang Toraja masih merasa tidak perlu untuk menamai sistem kepercayaan mereka. Kemudian penamaan '*Aluk Todolo*' di akhir tahun 1950-an menjadi sebuah proses rasionalisasi sistem kepercayaan nenek moyang, atau dapat dikatakan sebagai usaha orang Toraja mengartikulasikan identitas mereka untuk menghadapi pengaruh-pengaruh agama asing yang datang dari luar[4]. Keputusan ini didasari oleh pertimbangan untuk menyatukan perasaan tentang kepemilikan identitas dan latar belakang yang sama sebagai suatu kelompok masyarakat yang terpisah-pisah akibat 'ajaran' baru yang dibawa oleh para misionaris Belanda yang datang saat itu.

1. Bigalke, 2016, hlm. 148

2. Buijs (2009, hlm. 27) dan Tangdilintin (2014b, hlm. 54) mendefinisikan *Aluk Todolo* sebagai 'kepercayan' leluhur; kepercayaan nenek moyang yang di dalamnya memuat aturan-aturan, seperti larangan yang disebut *pemali*, hukuman pelanggaran adat, juga tata cara melaksanakan upacara adat, yaitu *Rambu Solo'* (upacara kematian) dan *Rambu Tuka'* (upacara syukur/selamatan). Aluk Todolo dikatakan sebagai aturan-aturan yang diturunkan oleh Puang Matua (pencipta) kepada nenek moyang manusia pertama (Datu La Ukku').

3. Tangdilintin, 2014b, hlm. 54–57

4. Bigalke, 2016, hlm. 149

Dalam sistem kepercayaaan *Alukta* –sebutan lain untuk *Aluk Todolo*, diyakini tiga unsur yang memiliki peran penting dalam kehidupan orang Toraja, yaitu *Puang Matua*, *deata*, dan *to dolo*. Hubungan antara *Puang Matua*, *deata*, *to dolo*, dan manusia digambarkan dalam kosmologi yang diyakini oleh orang Toraja. Masing-masing oknum ini menempati tiga bagian dunia, yaitu dunia atas yang disebut *tangngana langi'* atau zenit[5], dunia tengah atau bumi, dan dunia bawah yang disebut *puya*. *Puang Matua* sebagai pencipta, atau yang disebut Waterson '*The old lord of heaven*'[6], dan *deata* sebagai dewa, berada pada dunia atas. *To dolo* atau jiwa para leluhur yang telah meninggal menempati 'dunia bawah'. Dalam penjelasan Nooy-Palm[7] dan Waterson[8], 'dunia bawah' yang dimaksud dalam konsep ini adalah bagian paling selatan dari dunia tengah atau bumi, yang diasosiasikan dengan dunia bawah. Sedangkan manusia, diciptakan dan menempati dunia tengah atau bumi.

Deata sendiri, dalam konsep *Aluk Todolo*, dipercaya sebagai penguasa makrokosmos yang menjaga keseimbangan alam dan mengambil peran dalam ritual-ritual orang Toraja, khususnya yang berhubungan dengan ritual kehidupan atau yang disebut *Rambu Tuka*[9]. Orang Toraja menjadikan upacara *Rambu Tuka* sebagai media untuk memperoleh kesejahteraan, perlindungan dari wabah penyakit, serta penebusan dosa guna menghindari bencana. *Deata* yang diyakini dalam pemahaman *Aluk Todolo* terbagi menjadi tiga, *deata Tangngana Langi'* yang berkuasa di langit, *deata Kapadanganna* sebagai pemelihara bumi, dan *deata Tangngana Padang* yang memelihara tanah, laut dan sungai[10]. Untuk semakin menyempurnakan hubungan antara manusia dan *deata*, dibutuhkan keterlibatan leluhur di dalamnya, sebagai jaminan untuk keberkatan dan kesejahteraan yang diharapkan manusia. Leluhur, dalam kehidupan masyarakat adat Toraja berperan memediasi hubungan yang dibangun oleh manusia kepada *deata*. Hubungan antara orang Toraja dengan *Puang Matua*, *deata*, dan *to dolo* terealisasi melalui pemberian kurban persembahan dalam setiap pelaksanaan upacara

5. Nooy-Palm, 1979, hlm. 110
6. Waterson, 2009, hlm. 72
7. Nooy-Palm, 1979, hlm. 111
8. Waterson, 2009, hlm. 301
9. Bigalke, 2016, hlm. 152
10. Tangdilintin, 2014b, hlm. 58

adat yang berorientasi pada Tongkonan sebagai mikrokosmos yang menjadi pusat kehidupan orang Toraja.

Kehidupan Untuk Tongkonan

> "Karena setiap manusia bahwa pesannya nenek moyang membikin rumah supaya kita selamat menghuni rumah dan supaya berkesinambungan dengan baik, upacaranya harus ada. Baik upacara pertukangannya maupun upacara lain-lainnya" [11]

Sebagai mikrokosmos yang mewakili tiga bagian dunia dalam kepercayaan orang Toraja, Tongkonan menjadi pusat dari kehidupan masyarakat adat ini, mulai dari aktivitas makan, minum dan beternak, sampai pada perannya dalam upacara-upacara adat. Peran serta fungsi dalam adat yang dimiliki Tongkonan, mengharuskan dilaksanakannya upacara penahbisan setelah rumah Tongkonan dibangun atau direnovasi. Upacara penahbisan ini dikenal sebagai upacara *Mangrara Banua*. Jenis upacara *Mangrara Banua* yang dilakukan harus menyesuaikan dengan fungsi Tongkonan tersebut dalam adat. Untuk Tongkonan Layuk dan *Kaparengesan* yang memiliki peran dalam pemerintahan adat, maka diwajibkan untuk melakukan upacara *Mangrara* selama tiga hari penuh, dengan upacara atau ritual persiapan yang harus mulai dilakukan pada saat pohon di hutan akan ditebang sebagai bahan untuk membangun rumah.

> "Kalau mau membikin rumah harus ada upacaranya atau *Aluk Banua*[12]. Mulai dari pengambilan kayunya, bisa pakai ayam kecil saja untuk bikin upacara di pinggir hutan" [13]

Pepohonan yang tumbuh di hutan menjadi salah satu sumber penghidupan bagi orang Toraja. Setelah ditebang pohon-pohon ini tidak lantas dianggap sebagai benda mati, melainkan sebagai wujud kehidupan baru yang berubah rupa menjadi sebuah rumah

11. Ne' Tato Dena, wawancara pribadi 22 Juni 2016

12. *Aluk Bangunan Banua* adalah aturan dan hukum pembangunan rumah menurut *Aluk Todolo* (Tangdilintin, 2014a, hlm. 51)

13. Ne' Tato Dena, wawancara pribadi 22 Juni 2016

Tongkonan. Kayu-kayu yang dipakai untuk membangun Tongkonan diharapkan terus dapat memberikan kehidupan bagi setiap manusia yang tinggal di dalamnya. Oleh karena itu, setiap proses penebangan pohon untuk membuat rumah Tongkonan harus diawali dengan upacara berupa persembahan seekor ayam kepada *deata*, pemelihara alam. Selanjutnya, kayu-kayu yang telah ditebang akan dipindahkan ke lokasi pembangunan rumah, diikuti oleh ritual sederhana yang disebut *mangrampun* kayu, dengan persembahan seekor babi. Setiap ritual dilakukan untuk menandai tahapan-tahapan pembangunan Tongkonan, mulai dari pengambilan kayu di hutan sampai pada proses penahbisannya.

Upacara *Mangrara Banua* oleh orang Toraja dimaknai sebagai sebuah proses penahbisan rumah, karena ditandai dengan percikan darah pada bagian rumah, yang mewakili konsep dari 'penahbisan', serta kurban persembahan yang menjadi jaminan berkat untuk seisi rumah. Dalam wawancara dengan Ne'Tato, darah dari hewan kurban yang dipakai sebagai tanda di bagian-bagian tertentu pada bangunan rumah, dimaknai sebagai bentuk 'penahbisan' untuk Tongkonan.

> Darah babi, ayam, atau kerbau *dipake* (dipakai) *mantara'*[14] bangunan. Itumi dibilang *'mangrara', pake* (menggunakan) darah ayam, darah babi, atau darah kerbau. Itu semua *dipake mantara'*. Sebagai tanda bahwa rumah itu telah diacarakan, karena setiap bangunan yang sudah diacarakan diberi tanda. Dipercikkan pada bagian-bagian tertentu di rumah.[15]

Namun, Ne'Tato menambahkan, pelaksanaan upacara *Mangrara Banua* saat ini telah mengalami banyak perubahan yang cukup signifikan. Hal ini dimulai sejak gereja dan Kekristenan mendominasi praktik-praktik peribadatan orang Toraja dengan *deata* mereka. Gereja-gereja di Toraja baik Katolik maupun Protestan tidak secara langsung menerapkan aturan-aturan yang melarang upacara atau tradisi tertentu dilakukan oleh masyarakat adat Toraja –selain dari ritual penyembahan kepada *deata* dan nenek moyang. Namun, sebisa mungkin para pelaku tradisi perlu melakukan penyesuaian-penyesuaian pada berbagai bentuk upacara yang dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip kekristenan.

14. *Mantara'* berarti memperbaiki atau merenovasi rumah.

15. Ne'Tato Dena, wawancara pribadi. 17 Maret 2017

Konversi agama dari kepercayaan *Aluk Todolo* menjadi agama Kristen memang turut berkontribusi pada perubahan bentuk upacara-upacara adat di Toraja. Apa yang disaksikan saat ini pada pelaksanaan upacara *Mangrara Banua* versi Kristen seperti tahapan-tahapan upacara, manifestasi simbol-simbol, serta hewan-hewan yang disembelih untuk menjadi persembahan adalah bagian dari upacara penahbisan versi *Aluk Todolo* yang secara konsisten masih bertahan. Bagian yang berubah adalah bentuk-bentuk doa dan kepada siapa daging persembahan diberikan. Sekilas nampak paradoks, bahwa di satu sisi orang Toraja yang beragama Kristen tidak ingin melakukan upacara yang sarat dengan unsur-unsur penyembahan berhala, namun di sisi lain ada bagian-bagian dari upacara *Aluk Todolo* yang tetap dipertahankan dengan berbagai penyesuaian.

Bentuk-bentuk penyesuaian yang dilakukan oleh orang Toraja terhadap upacara ini menjadi jalan keluar untuk tetap mempertahankan kekayaan warisan leluhur yang dikemas dalam suatu bentuk upacara penahbisan Tongkonan. Kebutuhan serta ketergantungan akan eksistensi dari Tongkonan dalam setiap perjalanan kehidupan orang Toraja sebagai satu kelompok masyarakat adat, membuat tradisi lisan ini tetap dihadirkan menjadi bagian yang akan terus menyempurnakan kehidupan dalam Tongkonan. Upaya pemertahanan melalui berbagai bentuk penyesuaian memang menjadi salah satu kekuatan dari tradisi lisan, yaitu dapat mengaktualkan diri dalam situasi masa kini.[16]

Penting untuk diketahui, bahwa upacara *Mangrara Banua* memiliki bentuk yang berbeda-beda dalam proses pelaksanaannya. Hal ini bergantung pada aturan-aturan adat di masing-masing wilayah di mana upacara tersebut dilaksanakan.[17] Dalam artikel ini secara khusus saya akan menguraikan salah satu bentuk upacara *Mangrara Banua* versi Kristen yang dilaksanakan untuk Tongkonan Rampunan milik keluarga Nek Roswita di Luak, kelurahan Bungin, kecamatan Makale Utara-Tana Toraja, Sulawesi Selatan.

16. MPSS, 2015, hlm. 18

17. Wilayah komunitas adat di Toraja berjumlah 32 (Nooy-Palm, 1979, hlm. 5), dan setiap wilayah adat memiliki aturan adat tersendiri dalam pelaksanaan upacara-upacara, termasuk upacara *Mangrara Banua*.

Mangrara Banua dalam Balutan Adat dan Agama

Manta'da: Pembersihan diri memasuki upacara penahbisan

Sebelum memasuki tahapan inti upacara penahbisan, hari pertama dimulai dengan tahap persiapan atau yang disebut *manta'da*. *Manta'da* dimaknai sebagai proses 'pembersihan' atau dalam istilah van Gennep[18] disebut sebagai tahap *purification*. Dalam tahapan ini, keluarga pemilik Tongkonan akan memberikan seekor babi sebagai bentuk persembahan mereka untuk gereja sebelum memulai upacara *Mangrara Banua*. Pada hari *manta'da*, Tongkonan yang akan ditahbiskan dihias dengan berbagai pernak-pernik khas Toraja pada bagian atapnya. Mulai dari *kandaure* (kerajinan tangan berupa manik-manik berwarna warni) yang terpasang pada tiang-tiang di bagian atap, serta kain-kain tua, seperti *sarita*[19] dan *maa*[20] yang menjadi penanda dari status kebangsawanan yang disandang oleh Tongkonan itu. Kain-kain ini umumnya hanya dapat dijumpai pada upacara-upacara kematian atau upacara syukur seperti *Mangrara Banua* yang dilaksanakan oleh Tongkonan *Layuk* atau Tongkonan *Kaparengesan*. Kehadirannya tidak hanya menjadi aksesoris yang memanjakan mata, tetapi juga 'bermain' sebagai pemarkah status sosial keluarga pemilik Tongkonan.

Sebelum ibadah pada hari *manta'da* dimulai, beberapa pria bertugas menghias *Bate'* di sebelah timur Tongkonan. *Bate'* yang dibuat menyerupai tangga dengan tinggi berkisar 10 meter, disusun dari kayu-kayu secara horizontal dengan bambu-bambu besar sebagai rangkanya, lalu ditutupi dengan kain berwarna putih, merah dan kuning, dengan motif ukiran-ukiran Toraja yang dihiasi dengan berbagai aksesoris. *Bate'* dalam kepercayaan *Alukta* adalah benda yang diturunkan dari langit untuk menjadi penghubung antara manusia dengan para *deata*, yang akan melindungi mereka dari bahaya. Beberapa objek yang menghias *Bate'*: keris, parang, dan kain-kain tua, dimaknai sebagai simbol yang menjauhkan manusia dari hal-hal yang jahat[21].

18. Van Gennep, 1960, hlm. 20

19. Kain panjang yang diwariskan turun temurun, dicetak menggunakan teknik *wax-resist* (membatik menggunakan teknik rintang lilin) dengan motif pada umumnya berupa gambar rumah Tongkonan (Adams, 2006:250).

20. Kain tua, warisan leluhur dan dianggap sakral; sejenis *sarita* hanya saja ukurannya lebih pendek.

21. Adams, 2006, hlm. 204; Nooy-Palm, 1979, hlm. 221

Gambar 1. *Bate'* ditempatkan di sebelah timur Tongkonan yang akan ditahbiskan.
Sumber : Galeri foto pribadi

Tepat pukul 10.00 pagi, ibadah pembukaan dimulai. Ibadah ini mengawali seluruh rangkaian upacara penahbisan Tongkonan Rampunan yang akan dilangsungkan sampai tiga hari ke depan. Ibadah ini menjadi wujud ungkapan syukur keluarga untuk pembangunan Tongkonan yang telah selesai, sekaligus menjadi titik balik untuk memulai upacara penahbisan dengan melakukan upaya 'pembersihan' untuk segala kesalahan dan kekeliruan selama proses pembangunan. Pemaknaan semacam ini berangkat dari kepercayaan *Aluk Todolo*, yaitu memberikan hewan sebagai kurban persembahan untuk pertobatan dan penyucian diri sebelum memasuki upacara *Mangrara Banua*. Perbedaan yang paling mendasar adalah proses yang lebih panjang hingga berminggu-minggu bagi pemeluk *Alukta* untuk memberikan persembahan kepada *deata* dan leluhur. Kurban persembahan yang diberikan dalam upacara *Mangrara Banua Aluk Todolo*, memang secara langsung diberikan kepada deata dan *to dolo* melalui bagian-bagian tertentu dari babi atau ayam yang disajikan bersama buang pinang dan sirih, dan diletakkan pada tempat sesajen yang terbuat dari anyaman rotan dan dialasi daun pisang.

> "...yang dikorbankan adalah bagian-bagian tertentu yang diambil, untuk dijadikan sesajen. Sedangkan sisanya untuk dimakan. Sesajen itu disebut *'pesung'* kalau di Toraja. Itu ditujukan kepada leluhur atau kepada para dewa, ya kepada pemelihara alam semesta. Dengan kata lain kepada para dewa dan jiwa leluhur" [22]

Ma'tarampak: Darah dan pernak-pernik pesta

Di hari kedua rangkaian upacara –sekaligus menjadi tahap pertama pelaksanaan upacara *Mangrara Banua,* suasana rumah Tongkonan Nek Roswita masih sama dengan hari sebelumnya. Riuh suara alu yang dibunyikan beberapa perempuan beradu dalam lesung. Dalam tahapan *ma'tarampak* hari itu, keluarga Nek Roswita, menyiapkan belasan ekor babi untuk proses *ma'pakande ada'*. *Ma'pakande* secara harafiah berarti 'memberi makan', sedangkan *ada'* berarti 'adat'. Ungkapan ini dimaknai sebagai bentuk terimakasih dan penghargaan dari keluarga pemilik Tongkonan kepada para tokoh adat serta gereja atas peran mereka untuk masyarakat adat di wilayah itu. Babi-babi yang telah disembelih akan dibakar, lalu dipotong-potong sesuai dengan ketentuan adat, dan setiap tokoh adat seperti *to parengnge*[23] dan *tominaa* (Imam adat untuk *Aluk Todolo*) yang ada di wilayah adat itu akan mendapatkan bagian daging yang telah disiapkan untuk mereka bawa pulang.

Pembagian daging babi tidak hanya diperuntukkan kepada *to parengnge* yang berperan dalam lingkup pemerintahan adat dan *tominaa* yang memimpin dalam ritual agama nenek moyang, tetapi juga kepada gereja yang kini telah banyak mengambil peran menggantikan *Aluk Todolo* dalam upacara-upacara adat. Selain sebagai bentuk terimakasih pemilik Tongkonan, proses *ma'pakande ada'* juga menjadi salah satu alternatif yang dipakai untuk mendapatkan legitimasi dari masyarakat atas status serta peran Tongkonan mereka dalam tatanan adat melalui pembagian daging.

Massomba Tedong: Doa puji-pujian untuk kerbau

Saat hari menjelang malam –masih di tahap pertama upacara *Mangrara Banua,* seekor kerbau hitam yang diikat di sebelah

22. Ne'Tato Dena, wawancara pribadi 19 Maret 2017

23. Gelar golongan bangsawan di masa pra-kolonial; Jabatan pemerintahan adat yang mengepalai satu wilayah pemukiman Tongkonan *Layuk* dan *Kaparengesan* (Waterson, 2009, hlm. 474)

timur Tongkonan yang diupacarakan, tengah disiapkan untuk menjadi persembahan dalam proses *massomba tedong* yang akan berlangsung malam itu. *Massomba tedong* adalah salah satu bagian dari rangkaian proses upacara *Mangrara Banua* untuk Tongkonan Rampunan. Tahapan ini menjadi upacara tersendiri yang disebut dengan upacara *Merok*[24] atau *Merauk* yang selalu ditandai dengan persembahan kurban berupa seekor kerbau hitam.

Berbeda dengan kerbau-kerbau pilihan pada saat upacara kematian yang bertubuh besar, berkulit belang, lengkap dengan tanduk yang panjang, kerbau yang dipilih untuk menjadi kurban dalam proses *massomba tedong* adalah seekor kerbau hitam dengan tanduk berukuran pendek kira-kira setengah lengan orang dewasa. Sebagai kerbau pilihan, kerbau hitam ini harus memiliki delapan tanda menyerupai titik berwarna putih di sekitar tubuhnya, dengan begitu kerbau hitam ini dianggap layak menjadi kurban persembahan dalam *massomba tedong*.

Gambar 2. Kerbau yang menjadi persembahan dalam tahapan *massomba tedong*.
Sumber : Galeri foto pribadi

24. Tingkatan tertinggi dari upacara *Mangrara Banua*. Upacara *Merok* ditandai dengan adanya *Bate'* dan kerbau, sebagai kurban persembahan tertinggi. Upacara Merok hanya bisa dilaksanakan untuk Tongkonan yang memiliki fungsi dalam pemerintahan adat, yaitu Tongkonan Layuk dan Tongkonan Kaparengesan.

Massomba Tedong oleh Ne' Tato Dena yang menjabat sebagai *Tominaa sando*[25] dimaknai sebagai kegiatan doa semalam suntuk yang di dalamnya berisi puji-pujian untuk kerbau yang akan dipersembahkan. Sedangkan, Adams[26] memberikan definisi *Passomba Tedong* sebagai rangkaian doa yang ditujukan kepada kerbau; upacara tradisional yang berhubungan dengan penahbisan Tongkonan. Dalam kepercayaan *Alukta*, pelaksanaan *massomba tedong* berlangsung selama kurang lebih 12 jam tanpa jeda, dimulai pada malam hari dan akan berakhir keesokan paginya sebelum kerbau disembelih. Keseluruhan rangkaian ritual diisi dengan tuturan lisan *Passomba Tedong* yang dipimpin oleh *Tominaa* tanpa menggunakan teks.

Proses *massomba tedong* yang malam itu berlangsung di Tongkonan Rampunan, dipimpin oleh Pendeta Samuel yang bertugas melakukan pelayanan di salah satu gereja Protestan di wilayah Makale. Kerbau yang awalnya diikat, diarak mendekati Tongkonan tepat di depan mimbar, tempat pendeta Samuel berdiri. Lengkap dengan toga serta *pasappu'*[27] merah di kepalanya, dengan tombak yang dipegang erat di tangan kirinya, pendeta mulai membacakan doa *Passomba Tedong*[28],

> *"Kurre, kurre, kurre sumanga'na, langan Puang dao tangana langi'*
>
> *Sampa' parayanna di patuara' langngan to kaubanan dao ma'arru' balusunna langi' kalua'.*
>
> (Puji syukur kita persembahkan hanya kepada Tuhan yang bersemayam di langit)
>
> *Iamo Puang to komombong sakka' saeanna, to tumampa angga maritik*
>
> *Iamo Puang sipati dinii umpakendek pa'kurre sumanga'na te to ma'rapu tallang*
>
> *Iamo kapenomban sielle' untarima pa'urrande-randeanna te to ma'kaponan ao'...*
>
> (Dialah Tuhan yang menjadikan segala sesuatu. Kepada-Nya kita persembahkan syukur. Tuhan yang sepatutnya menerima puji-pujian dari rumpun keluarga...)

25. Pemimpin agama *Aluk Todolo* yang khusus memimpin upacara-upacara *Rambu Tuka*.

26. Adams, 2006, hlm. 249

27. Hiasan kepala berupa tutup kepala dari kain, yang ujungnya melancip ke atas, dipakai oleh *Tominaa* selama memimpin upacara-upacara adat.

28. Imanuella, 2017, hlm. 81

Kurre sumanga'na tokonan tedong, pole parayanna pandanan bai

(Puji syukur atas kerbau)

Kurre sumanga'na padukkuan api, pole parayanna sulunan ma'lana-lana

(Puji syukur atas api yang dinyalakan)

Kurre sumanga'na lantang ma'pampang, pole parayanna barung ma'dandan...

(Puji syukur atas *Lantang ma'pampang*[29]...)

La tengka tedongpa randan di pudukku, lako tedong ma'buluk aluk, la te'papa dara' lengko di lilaku lako karambau ma'songgo bisara

(Saya akan melanjutkan berbicara tentang kerbau ini)

Pa torro magiang iko nene' mendeatammu umpolalan eran di langi' apa tongkon to malaya' iko todolo kapuanganmu umpolambanan enda' to palullungan. Umpolalan ia sibidanganna langi umpolambanan ia siamma' na batara umpemanukki mi pangala' tamman umpellalundunni kurra manapa' anna torro memba'ka'lan pangala' tamman anna mala' marapuanmi lan kurra manapa' ia ri na randuk di tiro lindo nene'mu po nene' ia ri na mamula di pemanta perupa todolo kapuanganmu manapo ri bangunan banua, robok ri isungan pentiongnan, anna dilando lalanni pong sabannangna rekke ulunna salu kalua' anna di langka pa'taunanni pong koe koe rekke tiparitik na uai.

(Dahulu kala, nenekmu takut melewati tangga di langit. Nenekmu justru tinggal di hutan dan berkembang biak disana. Ketika bangunan rumah manusia mulai roboh, mereka lalu berangkat ke hutan bermaksud ingin menebang pohon untuk memperbaiki rumah. Maka berjumpalah manusia itu dengan kerbau)

Malemi tama pangala tamman ungkolong uase manikna, tama mi kurra manapa' siba bingkung bulaanna

(Lalu pergilah manusia itu membawa kapak untuk menebang kayu)

Ussembang mi bambalu toding, ungka'ta' mi tualle samara, urra'ta'mi ue sitammu bukunna di garaga tallu basongna

(manusia itu lalu mengambil *bambalu toding*[30] dan mulai mengikat kerbau)

29. pondok-pondok yang berjejer, yang dibuat pada saat pelaksanaan upacara-upacara adat di Toraja.

30. Kayu panjang yang menyerupai rotan

Si toe tinting mo rara mu porara lammai tanggana langi', sisumbung rodoanmo lomba'mu polomba'lanmai lisunna to palulungan. Rampomo tama batang di kalemu, tu'tun mo tama sumbung sumusummu. Ia mo kunii tang bangaran ko sangka' ia mo kuni tang umpondokanko aluk di gara-gara

(Disitulah awal perjumpaan manusia dan kerbau. Saya tidak mengarang-ngarang cerita kepadamu)

Lana po rara mo to ma'rapu tallang, rara matasakmu, la na po tedokan mo to ma'kaponan ao' lomba kaise'mu

(Darahmu akan dijadikan kurban untuk seluruh rumpun keluarga)

La di bungka' mo pa'dummu anna mendolol lamba', ladikillang mo pai'mu anna pang so baranna', la di padukkui mo api bulu saratu'mu anna di durru' lamba' sariummu

(Empedumu akan dibuka, dan bulumu akan dibakar dengan api)

Iko mo ladi penomban langngan Puang Di Matua, tedao to tumampa rara'ta pemala'na to ma'rappu tallang, pangallonanna to ma'kaponan ao'

(Engkaulah yang akan menjadi kurban syukur dan persembahan seluruh keluarga kepada Tuhan)

Kuloloan poko tedong, kusiri-siri kanae, kudende dendean poko musalla sallai ona', tang mu po pentauona'...

(Saya akan memuji-muji engkau, tetapi jangan sampai menjadi malapetaka bagiku...)

Ma'perangi moko tedong, mainga' moko kanae' bendan tang lenda lenda ko la ku tendeng bulaan ko, ku sa'bu' kandaure ko:

(Dengarlah kerbau, saya akan mulai menyanjung engkau)

....

Perenden na te tedong, riti bulaanna to ma'rapu tallang

(Tali penariknya kerbau, tali emas keluarga)

Kale'ke' na te tedong ponto lola'na to ma kaponan ao

(tali pengikat hidungnya kerbau, gelang emasnya keluarga)

Isinna te tedong balusunna to ma'rapu tallang

(giginya kerbau, perhiasannya keluarga)

Lila na te tedong, gayang na to ma'rappu tallang

(lidahnya tedong, kerisnya rumpun keluarga)
Palisunna te tedong, kapu' bakana to ma'rapu tallang
(pusarnya kerbau, *kapu' bakana*[31] rumpun keluarga)
Ate na te tedong, pamuntu tang ti'pekna to ma'rappu tallang
(Hatinya kerbau, wajannya keluarga)
Balangna te tedong, dotilangi'na to ma'kaponan ao'
(paru-parunya kerbau, barang pusaka keluarga)
Baana te tedong saritanna to ma kaponan ao
(limpanya kerbau, *sarita*nya rumpun keluarga) ....

Gambar 3. Pendeta Samuel memimpin doa dalam *massomba tedong*.
Sumber : Galeri foto pribadi

Passomba Tedong yang dibacakan oleh pendeta Samuel, diakuinya memang merupakan bentuk yang telah disederhanakan dan disesuaikan dengan konteks Kekristenan, karena awalnya doa berisi puji-pujian ini berasal dari keyakinan *Aluk Todolo* yang diwarisi dari nenek moyang orang Toraja. Beberapa bagian awal dari narasi *Passomba Tedong* versi *Aluk Todolo* berisi puji-pujian kepada *deata*[32], yang mana hal ini tentu dianggap bertentangan dengan keyakinan orang Toraja yang sebagian besar telah beragama Kristen. Kembali

31. Tali pengikat tas anyaman yang biasa digunakan perempuan di Toraja.
32. Nooy-Palm, 1979, hlm. 138

meyakini keberadaan 'kuasa' yang lain selain Tuhan, diakui oleh pendeta Samuel, sama dengan penyembahan kepada berhala.

> "Itu *massomba tedong* sebenarnya versi aslinya itu masih versi *Aluk Todolo*. Tapi, saya ganti yang mengarah kepada penyembahan dewa itu dengan penyembahan kepada Tuhan." [33]

Apa yang membedakan *Passomba Tedong* versi *Aluk Todolo* dengan *Passomba Tedong* yang dibacakan Pendeta Samuel di Luak adalah bentuk atau isi yang diubah menjadi jauh lebih singkat karena masuknya pengaruh Kristen meniadakan posisi *deata* dan nenek moyang dalam tradisi lisan yang sebagian besar narasinya berkisah tentang para *deata*. Tidak terbatas sampai di situ, tugas *Tominaa* sebagai penjaga sekaligus penutur tradisi lisan ini dialihkan kepada pendeta dengan mengandalkan rekaman memori yang dituangkan dalam bentuk tulisan di secarik kertas agar narasi yang harus dilisankan selama berjam-jam dapat diringkas menjadi beberapa menit saja. Meskipun demikian, *Passomba Tedong* tetaplah sebuah doa syukur dan puji-pujian atas kerbau yang menjadi kurban persembahan untuk *Puang Matua* dalam upacara penahbisan Tongkonan.

Narasi *Passomba Tedong* setiap kali dituturkan, baik melalui pembacaan teks seperti yang dilakukan oleh pendeta Samuel, ataupun tuturan lisan seperti halnya *Tominaa*, menjadi sebuah pesan yang berisi memori kultural masyarakat Toraja, tidak hanya tentang Tongkonan nenek moyangnya yang ditahbiskan, tetapi juga hubungan antara manusia dan kerbau yang telah terjalin sejak awal mula penciptaannya.

Ma'bumbun Lolo: Pertunjukan Darah dan Daging

Mengawali rangkaian acara *ma'bumbun lolo* di hari puncak upacara *mangrara*, arak-arakan babi yang ditempatkan di dalam *lettoan*[34] dengan ukiran-ukiran khas Toraja di setiap sisinya, dibawa oleh pihak keluarga yang memiliki hubungan darah dengan keturunan dari pendiri Tongkonan Rampunan.

33. S. Panggalo, wawancara pribadi 13 Maret 2017

34. Usungan yang diukir dengan motif-motif khas Toraja, dihias dengan daun berwarna merah, keris, dan manik-manik. Dipakai untuk mengangkut babi pada saat upacara *Mangrara Banua*.

Gambar 4. Babi yang ditempatkan di *lettoan* dan dibawa pada hari puncak upacara *Mangrara.*
Sumber : Galeri foto pribadi

Setiap orang yang datang membawa babi, terlebih dahulu harus memperkenalkan asal usul mereka, Tongkonan tempat mereka berasal, atau nama nenek mereka. Babi yang dibawa memungkinkan untuk ditolak oleh pihak keluarga yang melaksanakan upacara, jika tidak ditemukan silsilah hubungan darah si pemberi dengan pendiri Tongkonan. Hal ini dilakukan agar tidak sembarang orang dapat mengklaim dirinya sebagai keturunan dari pemilik Tongkonan yang diupacarakan[35].

Babi-babi yang sejak pagi terkurung di dalam *lettoan* satu demi satu dipersiapkan untuk menjalani proses *ma'pakande ada* yang berlangsung siang itu. Puluhan babi yang masih berada dalam *lettoan*nya, satu per satu disembelih untuk menjadi santapan siang para tamu dan keluarga yang hadir. Sebagian daging akan dibagikan untuk para keluarga, tokoh adat, serta para pekerja yang membantu selama acara berlangsung.

35. Waterson, 2009, hlm. 194

Gambar 5. Proses *ma'pakande ada'*.
Sumber : Galeri foto pribadi

Ma'bubung Untuk Menyempurnakan

Berbeda dengan proses *ma'bumbun lolo*, hari terakhir upacara penahbisan atau *ma'bubung* lumbung hanya ditempati oleh beberapa orang saja. Tahapan *ma'bubung* adalah simbol kesempurnaan dari bangunan Tongkonan, sekaligus kesempurnaan dari hidup yang dijalani oleh keturunan pemilik Tongkonan. Sebagaimana tahapan-tahapan sebelumnya, hari terakhir upacara juga ditutup dengan ibadah yang sekaligus dirangkaikan dengan doa syukur atas selesainya keseluruhan proses upacara *Mangrara Banua* yang telah berjalan dengan baik dan lancar. Setelah ibadah selesai, keluarga yang hadir menyiapkan diri untuk memulai proses *mantanan sendana*[36] di sebelah timur Tongkonan, tepat di tempat kerbau telah disembelih saat proses *massomba tedong*.

Pohon cendana menjadi salah satu pohon selain *barana'*[37] yang disakralkan oleh orang Toraja. Pohon ini diasosiasikan dengan kehidupan yang penuh dengan kelimpahan, seperti kutipan dari

36. *Mantanan sendana* secara harafiah berarti 'menanam cendana'

37. *Barana'* (*ficus religiosa*) atau pohon beringin adalah pohon yang sangat istimewa bagi orang Toraja. dijelaskan oleh Nooy-Palm (1979) dalam Buijs (2006:81), pohon *Barana'* diibaratkan sebagai pusat dunia, dimana bumi, langit, dan dunia bawah bertemu. Pohon ini bermakna hubungan antara manusia dengan deata.

tuturan lisan dalam upacara *merok*[38] :

> *Kurre sumanga'na te sendana sugi, saba' parayannate kayu mentengke ianan.*
>
> (Syukur atas pohon cendana, sebab berkat yang berlimpah-limpah yang rantingnya berisi benda-benda mulia)

Pohon cendana yang ditanam di sebelah timur Tongkonan, akan menjadi simbol dari perhelatan upacara penahbisan yang besar dengan kehadiran *Bate'* dan kerbau di dalamnya. Pohon cendana, juga menjadi alat pengingat yang akan mengembalikan memori setiap keluarga, bahkan setiap masyarakat di Luak akan keheningan sekaligus kemeriahan dari upacara *Mangrara* Tongkonan Rampunan.

> "Itu penanaman pohon cendana yang ditancap di tengah itu ditanam di situ. Ditanam jadi simbol sebagai suatu monumen kayu yang tumbuh, nah itu kan ketika ada orang datang mungkin orang baru dan belum tau apa-apa, tapi hadir di situ dia lihat pohon itu, orang langsung tangkap (mengerti) itu. Oh, dirumah ini pernah dibikin acara (*Merok*), ini ada tandanya, ndak (tidak) sembarang ditanam itu. Makanya kalau saya jalan ke rumah Tongkonan ada pohon besar itu pohon cendana ditanam disebelah timur Tongkonan, oh, rumah ini pernah bikin upacara *Merok* namanya. Kan tingkatannya itu *Mangrara*, lalu *Merok*. *Merok* itu tingkatan di atas (lebih tinggi) daripada *Mangrara*."[39]

Strategi Berubah Untuk Bertahan

Terlepas dari konsistensi peran dan fungsi *Mangrara Banua* sebagai upacara penahbisan Tongkonan, perubahan karena pengaruh Kekristenan pada pertunjukan tradisi lisan ini adalah hal yang tidak bisa ditutup-tutupi. Menyikapi berbagai bentuk perubahan pada tradisi, Finnegan[40] menekankan bahwa dalam memahami suatu tradisi seringkali pikiran kita hanya berhenti pada hal-hal yang dianggap 'tua' atau terkesan tradisional. Sebaliknya,

38. Waterson, 2009, hlm. 177

39. S. Panggalo, wawancara pribadi 13 Maret 2017

40. Finnegan, 1991, hlm. 104,111

kita kurang memahami bahwa sebagai sebuah produk sekaligus proses, tradisi terus mengalami perubahan sesuai dengan keinginan dari orang atau kelompok yang memiliki otoritas terhadap tradisi tersebut. Oleh karena itu, penting untuk diingat bahwa perubahan yang terjadi pada suatu tradisi, lebih-lebih yang berbentuk lisan, hendaknya tidak dilihat sebagai sesuatu yang ganjil, bahwa interaksi antara yang tradisional dan modern adalah suatu hal yang tidak seharusnya terjadi. Perubahan dan interaksi yang terjadi pada setiap unsur kebudayaan menjadi sesuatu yang normal. Namun, tetap penting untuk diingat bahwa perubahan tersebut tetap memiliki tujuan dan bukan hal yang terjadi begitu saja. Sehingga untuk memahami perubahan itu perlu juga mengetahui peran dari pihak-pihak yang terlibat di dalamnya.

Pernyataan Finnegan ini justru semakin menarik ketika coba dihubungkan dengan perubahan yang terjadi pada upacara *Mangrara Banua* di Toraja, upacara yang awalnya dilaksanakan secara *Aluk Todolo*, namun kini telah dikemas dalam nuansa Kristen. Seperti pernyataan Finnegan di atas, perubahan ini bukanlah hal yang terjadi begitu saja, sehingga untuk memahaminya penting untuk mengetahui lebih jauh pihak-pihak yang turut andil dalam proses perubahan tersebut. Bagaimana kemudian upacara yang dilakukan menurut aturan nenek moyang selama puluhan tahun terkesan begitu mudah tergantikan dengan 'ajaran' yang awalnya asing bagi orang Toraja.

Berawal dari tahun 1920, selama kurang lebih satu dekade, di Toraja ditandai dengan semakin meluasnya pengaruh kristenisasi yang dibawa oleh para misionaris Belanda[41]. Agama baru ini ternyata tidak hanya menyisir pola-pola peribadahan para penganut *Alukta*, tetapi misi kekristenan yang dibawa oleh misionaris juga memiliki peran yang besar dalam perubahan-perubahan yang terjadi pada bentuk-bentuk upacara serta kondisi sosial dan ekonomi di Toraja.[42]

Para misionaris menyaksikan bagaimana praktik-praktik upacara di Toraja, khususnya upacara kematian dan syukuran rumah Tongkonan, justru semakin memperparah kesenjangan sosial yang telah ada dalam masyarakat, sehingga mereka cenderung mengambil sikap untuk menghapuskan praktik-praktik upacara seperti ini. Hal yang tidak mereka perhitungkan adalah bahwa sikap tersebut justru melahirkan pemberontakan dan perlawanan

41. Bigalke, 2016, hlm. 201

42. De Jong, 2013, hlm. 205–206

dari masyarakat Toraja khususnya para golongan kaya dan berkuasa yang pada akhirnya menyebabkan salah satu misionaris, yaitu Van de Loodstrecht terbunuh pada tahun 1917[43]. Penolakan terhadap Kristen cenderung berasal dari para golongan elit yang memahami dampak sosial dari paham egalitarianisme yang dimuat dalam misi kekristenan. Ketakutan bahwa mereka akan kehilangan kekuasaan atas sumber daya disebutkan oleh Bigalke menjadi alasan mengapa golongan ini menentang pola-pola hidup kekristenan. Sehingga mengakibatkan tindak kekerasan yang ditujukan kepada para misionaris. [44]

Para misionaris pun merasa posisi mereka menjadi semakin terancam. Sehingga, keputusan pun dibuat untuk mengubah bentuk pendekatan dengan strategi negosiasi berupa pembagian *Aluk Todolo* menjadi dua, yaitu adat dan *aluk*. Setelah kedatangan misionaris menyebarkan agama Kristen di Toraja, *Aluk Todolo* kemudian dibagi ke dalam dua bentuk[45], yaitu *aluk* yang terdiri dari hal-hal yang terkait dengan bentuk ritual peribadahan kepada *deata* dan nenek moyang, serta adat, bagian dari *Aluk Todolo* yang masih tetap dipertahankan dan terdiri dari aturan-aturan terkait pelaksanaan ritual dan cara menjalani kehidupan sebagai satu kelompok masyarakat adat. Adat berisi kebiasaan-kebiasaan orang Toraja yang dapat disesuaikan dengan konsep kekristenan, sedangkan *aluk* adalah hal-hal yang menyangkut keyakinan orang Toraja terhadap penyembahan *deata* dan arwah nenek moyang, yang harus dilepaskan dalam upaya kristenisasi orang Toraja.

Selain itu, dengan adanya pembagian adat dan *aluk* sebagai kerangka keseluruhan untuk mewujudkan misi pengkristenan, maka ruang untuk pelaksanaan praktik-praktik upacara adat semakin diperluas sebagai upaya misionaris untuk memperoleh kepercayaan orang Toraja. Diungkapkan oleh Volkman[46], orang Toraja justru lebih leluasa untuk menjalani ibadah dan berbagai bentuk kegiatan di gereja, tanpa perlu meninggalkan kebiasaan mereka dalam 'berbagi daging kurban'. Strategi inilah yang kemudian menjadi awal dimulainya pengkristenan skala besar di Tana Toraja.

43. *Ibid.*, hlm. 206

44. Bigalke, 2016, hlm. 189

45. De Jong, 2013, hlm. 176

46. *Ibid.*, hlm. 206

Melalui paham egalitarianisme dalam Kekristenan, secara tidak langsung juga membuka kesempatan bagi masyarakat Toraja dari golongan menengah untuk dapat melaksanakan upacara tertentu yang sebelumnya tidak boleh mereka lakukan, karena aturan-aturan ketat yang diwariskan turun-temurun dari *Aluk Todolo* terkait pengelompokkan masyarakat sesuai dengan status sosialnya. Sebelumnya, penting untuk diketahui bahwa dalam konteks masyarakat adat Toraja, terdapat pengklasifikasian strata sosial yang dikenal dengan sistem kasta atau "*Tana'*". Sistem ini terbagi menjadi empat, yaitu *tana' bulaan* sebutan untuk masyarakat yang dipercaya merupakan keturunan para bangsawan yang menjadi pewaris dari *sukaran aluk*, yaitu kepercayaan atau aturan hidup yang berlaku di Tana Toraja. Golongan masyarakat "*rulling class*" ini berperan sebagai pemimpin adat atau pemuka masyarakat. *Tana' bassi* sebagai lapisan bangsawan menengah yang mempunyai tugas untuk mengatur sistem pemerintahan adat. Ketiga, yaitu *tana' karurung*, lapisan rakyat kebanyakan yang sebagian besar dipercayakan untuk bekerja sebagai tukang atau orang-orang terampil. Terakhir adalah *tana' kua-kua*, yaitu golongan yang menjadi tulang punggung masyarakat Toraja. Mereka adalah penggarap tanah bangsawan, para petani, dengan kehidupan yang sangat sederhana.[47]

Paham egalitarian dalam konteks Kekristenan yang dipraktikkan di Toraja akhirnya memberikan ruang gerak bagi masyarakat adat yang bukan merupakan golongan bangsawan (*tana' karurung* dan *tana' kua-kua*), untuk juga dapat melakukan upacara besar seperti halnya para bangsawan. [48] Sehingga secara tidak langsung, paham egalitarianisme yang terinternalisasi ke dalam pola hidup kekristenan pada masyarakat Toraja, juga turut memicu perubahan pada tatanan strata sosial masyarakat adat ini –khususnya dalam upacara-upacara adat, bahkan sampai saat ini.

Seseorang yang tidak berasal dari keturunan bangsawan atau elit Toraja yang memiliki keyakinan baru sebagai pemeluk agama Kristen dapat melaksanakan tahapan-tahapan upacara adat yang besar. Hal itu juga didukung oleh kemampuan finansial yang cukup sehingga upacara adat yang awalnya hanya diperuntukkan bagi para bangsawan saja dapat juga dilaksanakan oleh masyarakat non-bangsawan. Dengan berbekal keyakinannya yang baru sebagai

47. Tobar, 2020, hlm. 21

48. Buijs, 2009, hlm. 275

pemeluk agama Kristen dan didukung dengan kemampuan finansial yang cukup, mampu melaksanakan tahapan-tahapan dalam upacara adat yang awalnya hanya diperuntukkan bagi para bangsawan saja. Ditambah lagi dengan keleluasaan oleh gereja yang menyediakan ruang atau memfasilitasi setiap orang yang ingin melaksanakan upacara adat. 'Kelonggaran' yang diberikan gereja seringkali memunculkan beragam reaksi dari kalangan *tana' bulaan* atau bangsawan Toraja atas upaya berbagai golongan untuk mengubah 'identitas' mereka dalam adat.

Bagi golongan masyarakat yang lain, khususnya golongan bawah, paham egalitarianisme melalui kekristenan menjadi sebuah peluang yang lain untuk melepaskan diri dari sistem feodal yang mengikat mereka secara turun temurun. Ditambahkan oleh van der Veen[49] bahwa wilayah yang berada di area pegunungan yang tergolong miskin, dengan mudah menerima aktivitas-aktivitas yang 'berbau' Kristen, dikarenakan adat yang tidak terlalu kuat di wilayah yang populasi penduduknya sedikit ini. Artinya, orang-orang Toraja di wilayah ini tidak begitu terikat dengan 'kerumitan' yang menjadi keharusan dalam berbagai bentuk upacara adat Toraja. Kelonggaran terhadap adat di wilayah tersebut bukan karena kecenderungan mereka hidup tanpa adanya aturan-aturan adat, melainkan bahwa wilayah ini tidak memiliki basis ekonomi yang cukup untuk mendukung perayaan-perayaan adat yang mewah.

Di samping itu, ketersediaan akses pendidikan (*landschap-school*) dan kesehatan yang ditawarkan oleh pemerintah Belanda di tahun 1930-an yang menyasar anak-anak muda dari golongan elit Toraja[50] menjadi sarana yang menguntungkan kedua belah pihak, khususnya dalam misi kristenisasi di Toraja. Akses pendidikan yang terbuka bagi anak-anak muda kemudian dimanfaatkan oleh para misionaris serta pemerintah Belanda yang saat itu menguasai wilayah Makale-Rantepao, untuk membuka peluang dengan memberikan akses sebagai kepala distrik di beberapa wilayah di Toraja bagi para tamatan *landschap-school*. Sehingga 'berpindah' ke Kristen tentu menjadi keuntungan bagi anak-anak muda dari golongan elit Toraja yang telah menyelesaikan pendidikannya di sekolah tersebut.

Terlepas dari dukungan dan penolakan terhadap negosiasi pemisahan adat dan *aluk*, penerimaan secara bertahap pada agama

49. Bigalke, 2016, hlm. 186

50. *Ibid.*, hlm. 201

Kristen di saat yang bersamaan memaksa orang Toraja untuk mulai membiasakan diri dengan adat yang baru, yakni cara hidup nenek moyang yang bersanding dengan kekristenan dalam praktik-praktik keagamaan mereka. Dalam satu waktu orang Toraja yang beragama Kristen dituntut untuk melepaskan keyakinan nenek moyang mereka yang dianggap sebagai bentuk paganisme. Namun, di saat yang bersamaan upacara peribadatan yang sejatinya lahir dari kepercayaan tersebut harus tetap dilakukan. Menyadari hal ini, maka orang Toraja Kristen dengan dorongan dari gereja dituntut untuk melakukan apa yang diistilahkan oleh Bigalke[51] sebagai 'modifikasi adat', yang salah satu bentuknya terlihat melalui perwujudan upacara penahbisan Tongkonan versi Kristen.

Bentuk-bentuk modifikasi tradisi pada berbagai elemen dalam *Mangrara Banua* menjadi suatu upaya penciptaan ulang tradisi seperti halnya yang dikemukakan oleh Hobsbawm (1983). Hal yang menarik dan sering menjadi perhatian dalam konsep penciptaan ulang atau *invention of tradition* adalah penyesuaian antara elemen yang memiliki perubahan konstan yang berinovasi dengan dunia modern/modernitas, dan elemen yang tetap atau yang tidak berubah[52]. Pada kasus upacara *Mangrara Banua*, pembagian antara *aluk* dan adat secara jelas memperlihatkan adanya upaya untuk membagi elemen-elemen yang menjadi isi dari upacara, di mana *aluk* ditujukan untuk segala bentuk penyembahan kepada arwah nenek moyang dan *deata* yang sekaligus menjadi elemen yang 'berubah' dan kini digantikan menjadi penyembahan kepada Tuhan.

Berbeda dengan *aluk*, adat adalah elemen tetap yang tidak berubah, seperti proses pembagian daging, ornamen atau unsur material yang dihadirkan dalam upacara, serta tatanan atau struktur upacara yang masih tetap disesuaikan berdasarkan fungsi serta status sosial Tongkonan tersebut dalam masyarakat. Dalam proses mereka ulang tradisi menurut Hobsbawm[53], salah satunya adalah dengan menggunakan unsur material lama yang ditempatkan dalam konteks yang baru. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah sejauh mana upaya modifikasi material lama dalam tradisi *Mangrara Banua* dilakukan?

Pada dasarnya tatanan dari upacara *Mangrara Banua* versi Kristen seperti yang dilaksanakan di Luak tidak begitu jauh

51. *Ibid.*, hlm. 174

52. Hobsbawm, 1983, hlm. 2

53. *Ibid.*, hlm. 5–7

berbeda upacara *Mangrara* versi *Alukta* yang dikhususkan untuk rumah adat yang bergelar Tongkonan *Layuk*. Sebagaimana aturan dalam *Aluk Todolo* bahwa upacara *Mangrara* untuk Tongkonan Layuk dilaksanakan selama tiga hari, dengan kurban persembahan tertinggi berupa kerbau bagi Tongkonan *Layuk* yang pernah melangsungkan upacara *Ma'bua* atau upacara syukuran tertinggi di Toraja. Penanda dari upacara penahbisan Tongkonan Layuk berupa *Bate'* masih tetap digunakan dalam upacara *Mangrara* di Luak. Hal tersebut menunjukkan bahwa perbedaan status Tongkonan ini sebagai Tongkonan tertinggi di wilayah Luak-Bungin menjadi elemen yang harus terus diperlihatkan melalui upacara penahbisan, karena status Tongkonan menjadi simbol yang mewakili status sosial pemiliknya.

Di luar dari unsur material dalam upacara *Mangrara Banua* yang tetap bertahan sebagai bagian dari adat, beberapa elemen dalam upacara yang hadir sebagai *aluk* justru harus ditinggalkan. Tahapan-tahapan dalam upacara persiapan sebelum memasuki upacara *mangrara*, seperti *manglelleng*, *ma'karoen manuk* dan *bai*, dalam upacara versi Kristen tidak lagi dilakukan, karena dianggap sebagai praktik penyembahan berhala, sebagaimana kutipan J.Belksma[54],

> "Ketika anda menyembelih seekor hewan, anda tidak boleh membawa persembahan kepada jiwa dari mereka yang meninggal; Anda tidak boleh berpikir bahwa mendiang mengambil hewan yang telah disembelih..., karena binatang-binatang ini tidak mempunyai jiwa yang abadi. Apa yang disembelih bukanlah bekal atau benda milik mendiang, tetapi diberikan hanya sebagai jamuan kepada para tamu dan keluarga."

Oleh karena itu, bagian daging dalam upacara-upacara versi Kristen di Toraja saat ini, yang awalnya ditujukan sebagai kurban persembahan untuk *deata* dan nenek moyang, kini dialihkan sebagai persembahan yang diberikan kepada gereja untuk selanjutnya dilelang. Hal ini menunjukkan, praktik pembagian daging baik untuk keperluan kurban persembahan juga dalam proses *ma'pakande ada'* tidak seutuhnya berubah saat ditempatkan dalam 'wadah' kekristenan. Proses pembagian daging yang menjadi salah satu hal penting dalam upacara-upacara di Toraja masih tetap

54. Bigalke, 2016, hlm. 175

dilakukan, hanya saja ditempatkan dalam konteks yang berbeda, yaitu secara Kristen di mana persembahan daging dialihkan untuk gereja.

Tominaa yang terlibat dalam setiap upacara *Mangrara Banua* versi *Aluk Todolo*, awalnya bertugas untuk memimpin setiap proses penyembahan dan doa-doa kepada *deata* dan arwah leluhur dengan kurban persembahan berupa potongan-potongan daging dari hewan yang telah disembelih, seperti pada tahapan *ma'karoen manuk* (pemotongan ayam) dan *ma'karoen bai* (pemotongan babi). Namun, transformasi upacara ke dalam versi Kristen ikut mengubah tata cara pelaksanaan upacara menjadi rangkaian ibadah serta doa-doa syukur yang dipimpin oleh pendeta. Lalu bagaimana dengan *Tominaa*? Kini peran *Tominaa* tidak lagi sebagai penutur lisan doa-doa dalam upacara versi Kristen. *Tominaa* dengan kemampuan khususnya merekam segala bentuk pengetahuan adat dalam memorinya, kini beralih profesi sebagai penutur sejarah lisan suatu wilayah adat beserta silsilah keturunan dari pemilik Tongkonan yang akan diupacarakan.

Pada akhirnya saya memahami, bahwa pengaruh Kristenisasi yang terlihat mendominasi upacara *Mangrara Banua* memang mengikis segala bentuk praktik penyembahan kepada *deata* dan leluhur, meskipun ketaatan pada nenek moyang tetap menjadi bagian yang mutlak dalam kehidupan masyarakat adat Toraja. Kekayaan tradisi lisan dalam narasi, litani dan doa-doa yang biasanya dituturkan *Tominaa* pun ikut tergantikan dan pada akhirnya akan hilang bersama penuturnya. Masuknya agama Kristen menggantikan *Aluk Todolo* tidak hanya mengubah tradisi tetapi secara tidak langsung juga turut andil menghentikan proses pewarisannya. Meski demikian, apa yang ingin ditunjukkan melalui penyelenggaraan upacara yang besar dengan Tongkonan sebagai pusatnya, tidak turut mengalami perubahan. Upacara ini tetap mempertahankan fungsinya untuk mendisplai status kebangsawanan melalui manifestasi simbol-simbol yang bertahan dalam upacara, sebut saja kerbau, *Bate'*, dan beragam hiasan pada dinding atau atap Tongkonan. Tidak hanya sampai disitu, simbol-simbol kebangsawanan dalam narasi *Passomba Tedong* seperti halnya emas, keris, kain-kain tua, menjadi unsur penting yang harus tetap dituturkan. Bigalke membenarkan, bahwa garis-garis status sosial tidak berubah dan tetap lestari bahkan di antara penganut para penganut Kristen di Toraja. Hal ini diakuinya sebagai bukti

dari Torajanisasi Kristen yang lebih kuat melampaui Kristenisasi Toraja[55].

Penutup

Perubahan yang terjadi dalam praktik upacara *Mangrara Banua*, tidak dapat dipungkiri, berdampak pada bentuk, terlebih pemaknaannya sebagai sebuah upacara penahbisan. Meski begitu, perubahan pada suatu tradisi, lebih-lebih yang berwujud pertunjukan adalah hal yang mutlak terjadi sebagai salah satu upaya agar pertunjukan tersebut dapat terus 'digelar'. Tradisi berbentuk lisan, khususnya pertunjukan, hanya dapat 'bernafas' dan hidup jika dituturkan/dipraktikkan. Oleh karena itu, adalah hal yang wajar jika suatu tradisi melakukan proses adaptasi atau penyesuaian dengan perubahan yang terjadi di sekitarnya.

Terlepas dari segala bentuk kewajaran yang mengharuskan tradisi untuk berubah, pengaruh agama Kristen tidak disangkal mengikis beragam warisan kekayaan tradisi lisan orang Toraja yang mewujud dalam syair doa-doa serta narasi untuk nenek moyang dan *deata* penjaga alam. Tradisi lisan yang awalnya hadir dalam doa *Tominaa* saat masuk ke hutan atau sebelum menebang pohon dan bambu untuk membangun rumah, adalah bukti nyata dari penghargaan dan wujud syukur nenek moyang orang Toraja atas alam yang diberikan Pencipta.

Doa sekaligus narasi yang dilisankan dalam proses *Massomba Tedong* pun bukan sekedar rangkaian kata-kata indah yang disusun dengan pola teratur lalu dituturkan. Tradisi lisan ini merupakan narasi dari sejarah panjang orang Toraja, identitas mereka sebagai suatu kelompok masyarakat adat, sekaligus sebuah wujud relasi yang seimbang antara orang Toraja dengan Sang Pencipta serta alam ciptaanNya. Kini pengaruh kristenisasi dalam *Massomba Tedong*, tidak diragukan perlahan-lahan menyusutkan pemaknaan yang lebih besar dan dalam dari tradisi lisan ini.

Dalam proses perpindahan keyakinan orang Toraja dari *Aluk Todolo* ke Kristen, terjadi pemilahan atas hal-hal yang dianggap penting yang harus tetap bertahan untuk membangun identitas orang Toraja melalui upacara *Mangrara Banua*. Kurban persembahan berupa babi yang mencapai puluhan ekor, ayam hingga kerbau, sampai hari ini tetap bertahan, dan tidak berubah. Tatanan upacara

55. *Ibid.*,hlm.194,357

yang menjunjung tinggi hierarki, masih tetap menjadi kebutuhan. Semuanya dilakukan dengan pengecualian, yaitu larangan untuk memberikan persembahan berbentuk apapun kepada *deata* dan roh leluhur. Kondisi ini berakibat pada penghapusan sebagian besar tahapan upacara serta beberapa simbol yang menjadi penanda hubungan komunikasi manusia dengan leluhurnya. Lebih dari semua itu, 'wajah' baru upacara *Mangrara Banua*, tetap tidak meninggalkan 'keampuhan'nya untuk menghadirkan kehidupan yang baru bagi Tongkonan dan rumpun keluarga yang hadir di dalamnya.

Daftar Pustaka

Buku

Adams, K. M. (2006). *Art as Politics: Re-Crafting Identities, Tourism, and Power in Tana Toraja, Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Bigalke, T. W. (2016). *Sejarah Sosial Tanah Toraja*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Buijs, K. (2009). *Kuasa Berkat Dari Belantara dan Langit*. Makassar: Inninawa.

De Jong, E. B. P. (2013). *Making a living between crises and ceremonies in Tana Toraja: The Practice of Everyday Life of a South Sulawesi Highland Community in Indonesia*. Leiden: Brill.

Finnegan, R. (1991). Tradition, But What Tradition and For Whom? *Oral Tradition, 6/1*, 104–124.

Gennep, A. van. (1960). *The rites of passage*. Chicago: University of Chicago Press.

Hobsbawm, E., & Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. United Kingdom: Cambridge University Press.

Imanuella, S. K. (2017). *Perubahan Bentuk Tradisi Mangrara Banua Sebagai Upacara Penahbisan* Tongkonan-*Kajian Fungsi Pertunjukan*. Universitas Indonesia.

MPSS, P. (2015). *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan.

Nooy-Palm, H. (1979). *The Sa'dan Toraja: A Study Of Their Social Life and Religion*. Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal-.

Tangdilintin, L. T. (2014a). Tongkonan *Rumah Adat Toraja Arsitektur dan Ragam Hias Toraja*. Makassar: Lembaga Kajian dan Penulisan Sejarah Budaya Sulawesi Selatan.

Tangdilintin, L. T. (2014b). *Toraja dan Kebudayaannya*. Makassar: Lembaga Kajian dan Penulisan Sejarah Budaya Sulawesi Selatan.

Waterson, R. (2009). *Paths and Rivers: Sa'dan Toraja Society in Transformation*. Leiden: KITLV Press.

Jurnal, Makalah, Laporan Penelitian, Skripsi, dan Tesis

Finnegan, R. (1991). "Tradition, But What Tradition and For Whom?." *Oral Tradition*, *6/1*, 104–124.

Imanuella, S. K. (2017). *Perubahan Bentuk Tradisi Mangrara Banua Sebagai Upacara Penahbisan* Tongkonan-*Kajian Fungsi Pertunjukan*. Universitas Indonesia.

Tobar, Muhammad, M. Tahir Kasnawi, dan M. Ramli AT.. (2020) ."Hubungan Antar Strata Sosial dalam Masyarakat Modern (Kasus Rampanan Kapa' dalam Masyarakat Toraja)." *Hasanuddin Journal of Sociology 2*, 15–34.

Sumber Lisan/Informan

Ne' Tato Dena. 2016.

Tominaa Sando (sebutan untuk imam adat di Toraja yang khusus memimpin upacara atau ritual *Rambu Tuka*). *Wawancara*, Makale, 22 Juni 2016,17 dan 19 Maret 2017

Pdt. Samuel Panggalo. 2017.

Pendeta Gereja Toraja. *Wawancara*, Pa'gassingan, 13 Maret 2017

Resiliensi Kekristenan Melalui Budaya "Tulude" bagi Generasi Z Diaspora Sangir di Kota Bitung

Oleh: Yanice Janis

Pendahuluan

Bagi Masyarakat Sangir, *Tulude* bukanlah hal yang baru tetapi sudah menjadi budaya di masyarakat yang memiliki suku Sangir diaspora dimana mereka menetap. Sebut saja masyarakat sangir di Kalimantan, di Makasar, di Jakarta dan di Sulawesi Utara. Sama halnya dengan kehadiran suku diluar daerah tersebut, maka sangir diaspora pun tetap memelihara segalah yang berhubungan dengan kebiasaaan keagamaan termasuk di dalamnya tulude. Rata-rata kehadiran sangir diaspora pasti melaksanakan tulude dimanapun mereka berada. Dengan menjaga eksistensi dari budaya tulude ini maka secara tidak langsung masyarakat dapat mempertahankan nilai-nilai budaya dan juga nilai-nilai keagamaan. Demikian halnya yang terjadi dengan masyarakat di kota Bitung yang sebagian besar penduduknya berasal dari kepulauan Sangir.

Sebelumnya Kota Bitung dipenuhi dengan rawa dan menjadi tempat beristirahat bagi para nelayan tradisional dari amukan gelombang Nama Bitung diambil dari nama sebuah Pohon yang tumbuh di daerah utara Jazirah Pulau Sulawesi. Masyarakat pertama yang memberi nama Bitung merupakan Dotu Hermanus Sompotan yang dalam bahasa daerah disebut dengan Tunduan atau pemimpin. Seiring perkembangan, lambat laun kota Bitung ini menjadi kota pelabuhan dan menjadi pintu masuk wilayah laut di Sulawesi Utara[1].Kota Bitung termasuk daerah yang dominan jumlah penduduk Sangir lebih banyak, sehingga budaya Sangir mempengaruhi secara keseluruhan kehidupan kemasyarakatan.

1. https://www.tribunnewswiki.com 2019/11/15/Kota-bitung

Akhir-akhir ini baik di Sangir dan Talaud maupun di daerah-daerah diaspora seperti Bitung dan Manado, keberadaan *Tulude* sebagai tradisi pengucapan syukur dengan nuansa nilai-nilai Kristiani dilestarikan bahkan di kota Bitung sangat serius perhatian pemerintah terhadap pelestarian Upacara adat *Tulude* ini. Hal ini dapat dilihat dalam pelaksanaan pesta tahunan (*tulude*) yang terus dilaksanakan baik di tingkat kelurahan, kecamatan dan kota yang ada di Bitung. Pelestarian budaya sangir ini dapat dilihat dengan kepedulian pemerintah melalui diknas pendidikan dan kebudayanaan yang mengelar kegiatan "Sastrawan Masuk Sekolah SMP sekota Bitung" yang dilaksanakan di Pulau Lembeh pada bulan Mei 2019 dan juga di setiap tahun pemerintah kota Bitung melaksanakan berbagai lomba budaya sangir seperti Masamper dan pemotongan tamo (kue adat *tulude*). Kegiatan ini tentu sangat mempengaruhi esensi pendidikan yang ada di kota bitung. Sehingga siswa dapat belajar tentang budaya setempat dan turut mengambil bagian dalam melestarikan dan menjaga nilai budaya *tulude*.

Memilih untuk memfokuskan pada Generasi Z karena generasi ini sangat menentukkan kemajuan nilai-nilai kekristenan, generasi ini adalah mereka yang disebut sebagai generasi yang melek teknologi, generasi yang disebut generasi merunduk yang juga adalah generasi yang sangat intens bergaul dengan media sosial. Selanjutnya ada yang mengatakan bahwa Generasi Z termasuk generasi yang sangat ekspresif, cenderung toleran dengan perbedaan berbagai kultur. Menurut penelitian sekitar 75 % remaja generasi Z memiliki ponsel sendiri dan 25 % dugunakan untuk media social, 54% untuk *texting* dan 24 % untuk *Instan Messaging*. Generasi ini dapat menghabiskan waktu sekitar 7,5 jam perhari hanya untuk berinteraksi dengan gawai digital, lebih suka *texting* atau *instan Messaging* dari pada bertelpon[2]. Sehingga dapat disebut sebagai generasi yang sangat peduli dengan lingkungan, yang dikategorikan dalam generasi Z ini dalah mereka yang kelahiran tahun 1995-2010. Dan tentu penting untuk memetakan proses pendidikan pada tataran yang semestinya agar budaya tidak kehilangan nilainya dari pergeeseran perkembangan teknologi.

Sebelumnya sudah ada beberapa tulisan yang membahas tentang "*Tulude*" seperti: *Tulude*: Studi Komparasi Menurut Perspektif Islam Dan Kristen; *Tulude*: antar modernitas dan tradisi masyarakat pulau Marore; *Tulude* Studi Komparasi menurut

2. Hari Wibawanto, 2016 *event.elearning.itb.ac.id*

Perspektif Islam Kristen di Pohuwato; *Tulude* yang dipahami sebagai budaya menolak atau meluncurkan perahu Lalotang[3] Konteks yang dilihat adalah kajian budaya yang mempengaruhi tatanan nilai sosial. Dan secara keseluruhan belum membahas tulude dalam kajian penanaman nilai-nilai kekristenan melalui Pendidikan bagi Generasi Z yang dikenal sebagai generasi net.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah adalah kualitatif dengan pendekatan fenomenologi. Dimana konsep-konsep pemahaman fenomenologi menawarkan implikasi-implikasi prosedural bagaimana kebenaran diraih, bagaimana realitas dipahami secara apa adanya, bagaimana hidup manusia didekati dalam caranya yang khas yang menjadi milik subjek[4] Fenomenologi juga mempelajari hal yang muncul dalam pengalaman kita yang tidak hanya sekedar fenomena tetapi pengalaman sadar dari orang yang mengikuti. Secara umum dapat dikatakan bahwa penelitian yang mengunakan metode Kualitatif dengan pendekatan fenomenologi berusaha mendapatkan informasi dari individu atau kelompok yang kemudian data ini menjadi acuan untuk menentukan langkah penelitian selanjutnya dan intinya data yang didapat sudah menjadi acuan data dukung untuk proses penelitian.

Selanjutnya, penelitian ini memfokuskan pada model Pendidikan Kristiani yang dapat meningkatkan dan mempertahankan nilai budaya tulude bagi generasi Z. sehingga yang menjadi pertanyaan dalam penelitian ini adalah: "Apa dan Bagaimana Generasi Z mempertahankan nilai-nilai Kekristenan melalui Budaya *Tulude*? "Bagaimana Pendidikan Kristiani menjadikan *Tulude* sebagai sarana agar kekristenan bisa resilien bagi Sangir diaspora di Kota Bitung?" Pertanyaan-pertanyaan ini menjadi dasar dalam menjelaskan kerangka berpikir penulis tentang: Budaya *Tulude* yang dapat meningkatkan Resiliensi Kekristenan bagi Generasi Z diaspora Sangir di Kota Bitung.

Menggunakan istilah diaspora Sangir karena penelitian ini memfokuskan pada orang/kelompok masyarakat Sangir dan atau penduduk kota bitung asal suku Sangir yang sudah tinggal dan menetap menjadi masyarakat kota Bitung. Sangir adalah asal kata *"Sangi", "Sangih"* yang adalah bahasa yang digunakan oleh etnis Sangir[5] kata-kata Sangir juga mengandung arti jenis sasahara yang

3. Tolinggi, 2012; Ekawati, 2018; Tolinggi, 2019; Widijayanto, 2020

4. Muhamad Farid, 2018 hlm. 23

5. Wikipedia, 2020:20/6

dipakai dalam pemotongan "*Tamo*" dan dipakai sebagai sarana penyelamat atau perlindungan dari perbuatanan jahat[6] dalam penentuan judul ini, Sangir menunjuk kelompok generasi Z diaspora yang ada di Kota Bitung. Dengan demikian, penelitian terhadap Resiliensi Kekristenan melalui *Tulude* akan menjadi titik tolak bagi proses pengembangan pendidikan kristiani generasi Z diaspora Sangir .

Budaya, Sejarah dan Makna *Tulude*

Walikota BitungMaximilian Jonas Lomban bersiap mengikuti prosesi Gelar Adat Tulude Bitung 2020 yang diselenggarakan di GOR Dua Saudara Kota Bitung, Sabtu (1/2/2020). - Bisnis/M.Nurhadi Pratomo

Budaya menentukan jati diri kehidupan bermasyarakat. Hal ini berkaitan dengan salah satu perayaan masyarakat sangir yang paling terkenal dan merupakan bagian dari prosesi sakral karena berisi ungkapan permohonan doa dan keselamatan bagi bangsa dan kemakmuran bagi masyarakat sekitar. "*Tulude*" inilah yang disebut dengan upacara adat masyarakat Sangir. Kegiatan ini biasanya dipimpin oleh petua adat dengan menggunakan bahasa daerah Sangir. Dalam uraian pada bagian ini akan dijelaskan: Sejarah Tulude, Makna Perayaan Tulude dan Bagaimana Konteks Masa kini *Tulude*? Hal ini tentu berkaitan dengan resiliensi Kekristenan.

Kepulauan Sangir adalah salah satu pulau yang ada di bagian Utara Propinsi Sulawesi Utara yang berbatasan dengan Filipina, Kepulauan Talaud dan Kepulauan Siau, Tagulandang Biaro

6. Sovian Lawendatu, 2011 hlm. 43

(SITARO) yang juga dikenal dengan sebutan kepulauan Nusa Utara. Menarik untuk diteliti karena kepulauan ini memiliki kekhasan budaya yang banyak mengandung sejarah keagamaan baik Islam maupun Kristen. Sejarah keagamaan ini turut menentukan nilai-nilai spiritualitas masyarakat termasuk didalamnya nilai Kekristenan. Salah satu budaya yang turut mempengaruhi keberadaan Kekristenan masyarakat Sangir adalah *Tulude*.

Tulude berasal dari kata *Suhude* yang berarti tolak. Maksud Acara Adat *menulude* ialah memuji *Duata/Ruata* (Tuhan), mengucap syukur atas perlindungan-Nya. *Tulude* juga memiliki arti yang sama dengan *Menahulending* yang artinya Doa Restu. *Tulude* juga diartikan sebagai salah satu upacara adat masyarakat Sangir.[7] yang selanjutnya dijelaskan dalam penelitian Umiyati bahwa

Upacara adat tulude atau menulude adalah upacara adat masyarakat Sangir yang telah menjadi kewajiban bagi masyarakat Sangir untuk dilaksanakan setiap tahunnya, tepatnya pada setiap tanggal 31 Januari. Upacara adat tulude dilaksanakan dengan maksud meminta perlindungan serta mensyukuri berkat dan karunia Tuhan di tahun yang lampau dan tahun yang baru. Upacara adat tulude ini terdiri atas beberapa tahap. [8]

Tahap-tahap dalam upacara adat tulude yaitu, *"mengensomahe sake"* (menjemput tamu), *mendangeng sake* (mempersilahkan tamu duduk di bangsal), *"manegong tamong banua"* (penyerahan kue adat *Tamo*), *"tatuwang tamo"* (pemotongan kue adat *Tamo*), *"menahulending"* (doa restu), *mengungsi* (penutup) dan tahap terakhir yaitu *"menonda sake"* yang artinya mengantar tamu. [9]

Semua tahapan yang dilakukan dalam upacara adat tulude ini dilakukan dalam bentuk tari-tarian yang dikemas dengan doa dan pujian. Selanjutnya, Tulude diartikan juga sebagai tradisi Upacara Menolak Perahu. Penggunaan arti ini masih dipakai di daerah kepulauan Sangir dan Talaud. Penggunaan arti itu sangat terasa ketika Tulude sudah beralih makna sebagai Pengucapan Syukur dalam rangka "menolak" tahun lama dan menyongsong tahun baru. Makna upacara menolak perahu[10] dan dijelaskan bahwa dalam upacara tulude ada beberapa kegiatan yang perlu

7. Widijanto Tjahjono, 2020 hlm. 62

8. Umiyati, 2014 hlm. 24

9. *Ibid*

10. Widijanto, 2020, hlm. 63-64

dilalui. *Pertama,* pembuatan kue adat yang biasanya disebut *tamo*. Kegiatan ini dilaksanakan di rumah salah satu tokoh adat atau yang dipercayakan dan pembuatan kue *tamo* ini semalam sebelum acara *tulude* digelar. *Kedua,* adanya pasukan pengiring kue *tamo* yang diarak oleh kelompok tari-tarian yang dinamakan penari gunde. Tarian gunde ini dilakukan sambil yang pengiring kue *tamo* membawa tamo ke lokasi upacara adat dan selanjutnya di terima oleh salah satu toko adat. Ketiga, keliling kampung atau desa. Kue adat "*tamo*" diarak keliling kampung diiringi tari-tarian: *gunde*, empat *wayer*, *masamper* [11]

Gbr. 1. Tarian Gunde

Gbr. 2 Tarian Empat Wayer

Gbr. 3. Masamper

11. Tarian gunde adalah sejenis tarian penyambutan tamu atau acara budaya lainnya di Sangir sebagai ungkapan penyembahan kepada Genggona langi (Allah Sang pencipta alam semesta). Empat wayer jenis tarian gerak berirama sebagai ungkapan puji-pujian kepada Allah Sang Pemberi berkat. Gerakannya diibaratkan sebagai luapan kegembiraan gerakan para nelayan yang berhasil mendapatkan tangkapannya. Masamper adalah grup seni menyanyi yang biasanya diungkapkan secara bergantian dengan saling membalas pujian melalui makna lagu yang disampaikan.

Sedangkan dalam memahami tulude bagi masyarakat kepulauan talaud diwujudkan dengan upacara di tepi pantai dengan mendorong sebuah perahu kecil yang terbuat dari *latolang* sejenis kayu yang tumbuh lurus tinggi dan tidak bercabang.[12] Pemilihan kayu dilakukan dengan cermat karena dianggap merupakan symbol bahwa tahun yang baru diharapkan akan berjalan dengan aman dan lancar. Selanjutnya perahu yang terbuat dari *latolang* tersebut dihanyutkan oleh tokoh adat dan jika perahu tersebut dibawah arus dan terdampar disebuah pantai atau pulau maka yang menemukannya wajib menghanyutkannya lagi agar malapetaka tidak menimpa masyarakat tempat *latolang* itu berasal dan juga tempat dimana perahu itu terdampar. Dihanyutkannya perahu *Latolang* dalam upacara *tulude* ini merupakan simbolisasi kesadaran akan kematian menuju kehidupan.[13]

Sehingga masyarakat percaya bahwa dengan merayakan tulude segalah kehidupan yang mematikan terhanyut bersama perahu *latolang* tersebut dan siap menyambut kehidupan yang baru di tahun yang baru. Kesadaran akan pentingnya kehidupan yang lebih baik inilah yang disebut *"Tulude"* sebagai upacara adat perayaan tolak tahun lama dan menyambut tahun yang baru.

"Tulude" dapat disejajarkan dengan ritus meruwat alam di pulau Bali atau ritus memotong nasi tumpeng di Jawa. Brilman mensinyalir adanya pengaruh Hinduisme atas kepercayaan masyarakat Sangir (dan talaud) purba, yaitu eksistensi *Duata* atau *Ruata*. Sinyalemen Brilman ini, yang bertolak dari kesejajaran bentuk (*morft*) nama Duata dan Dewata [14] Jika ini merupakan kesejajaran terhadap kepercayaan dari masing-masing agama maka dapat disimpulkan *Tulude* adalah salah satu budaya Sangir yang di dalamnya berisi doa dan pujian kepada Kristus. Bagi generasi Z diaspora Sangir yang adalah komunitas langsung dari perkembangan dunia teknologi, pemaknaan sejarah tulude dapat menjadi langkah praktis, menyenangkan dan kontekstual untuk dipelajari. *Tulude* yang pada masa pra-Islam dan Kekristenan dipahami sebagai pemujaan kepada dewata/duata mengalami perkembangan sesui kebutuhan dan ke arah yang lebih modern.

Upacara adat Tulude tidak hanya dilihat sebatas pemahaman seremonial saja tetapi perlu dilihat apakah pemaknaannya masih

12. *Ibid,* hal. 65

13. *Ibid,* hal. 66

14. Sovia Lawendatu, 2016 hlm. 2

seperti pertama dikenal atau karena memasuki era distruptif justru mengalami perkembangan. Di tengah perkembangan ini, Tulude perlu di tata kembali agar tidak kehilangan makna yang sesungguhnya.

Dalam konteks kepercayaan yang menurut Brilman merupakan pengaruh Hinduisme, masyarakat Sangir (disebut Nusa Utara) masih mempercayai antara lain "seorang" dewa yang bernama DUATA/RUATA belakangan mengalami transkonseptualisasi ke "dunia" Kristen. Artinya masyarakat Sangir yang beragama Kristen memahami bahwa Duata bukan (lagi) sebagai seorang dewa melainkan sebagai Allah (=Tuhan Allah, Sang Bapa) di dalam Yesus Kristus. kenyataan ini dengan jelas terlihat melalui ritus-ritus atau peribadatan Kristen di Sangir, yang dalam perkembangannya bahkan sudah menerbitkan Alkitab berbahasa Sangir.[15] Dalam perkembagan selanjutnya masyarakat Sangir yang beragama Kristen memahami bahwa Duata yang disebut-sebut dalam upacara adat di bagian prosesi pemotongan kue tamo yang dikenal dengan *"Sasambo dan Sasalamate"* yang nota bene merupakan produk seni musik/sastra tradisional Sangir (Nusa Utara) adalah Allah atau Tuhan Allah yang menyatakan dirinya di dalam Yesus Kristus [16]

Perayaan Tulude pada masa pra Islam dan Kekristenan jelas memiliki arti yang berbeda dengan tulude sekarang. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi turut menentukkan perubahan makna tulude, tetapi tidak menghilangkan makna sesungguhnya yakni sebagai sarana permohonan keselamatan kepada Duata/Ruata/Tuhan. Hal yang sama juga dapat dilihat dari hasil penelitian tentang Tulude yang berkembang di masyarakat.

Menurut etnis Sangir yang beragama Islam di Desa Padengo tradisi ini merupakan tradisi yang mempersatukan mereka meskipun berbeda keyakinan. Sementara menurut persepsi Kristiani tradisi ini bukan hanya sebagai pesta rakyat tetapi satu pendekatan pada sang pencipta.[17]

Makna perayaan Tulude adalah sebagai Upacara pergantian tahun warisan para leluhur masyarakat Nusa utara. Pembelajaran akhir yang dapat disebutkan dalam menyebut makna perayaan

15. Sovian Lawendatu, 2011 hlm 43

16. *Ibid*

17. Susanti Tolinggi, 2012 hlm. 25

tulude, menurut Widijanto diibaratkan dengan mendorong perahu latolang ditafsirkan merupakan penafsiran manusia tentang kosmos dan waktu masa lampau tidak lain merupakan prefigurasi bagi masa depan.[18]

Bagi masyarakat Talaud yang disebut juga diaspora yang tinggal di Manando, Bitung dan sekitarnya perayaan tulude menjadi tempat untuk makan bersama. Dimana setiap keluarga datang berkumpul di tempat yang sudah ditentukan dengan membawa makanan dan semua orang yang hadir dapat makan secara bersama-sama. Hasil penelitian menunjukkan bahwa generasi Z memaknai Tulude identik dengan membagi makan secara bersama-sama.

Selanjutnya, Tulude memiliki makna yang sakral. Didalamnya ada hubungan spiritual antara kita manusia dengan Sang pencipta yaitu Tuhan. Sehingga yang terjadi bukan hanya dimaknai sebagai perayaan adat biasa yang sarat dengan seremonial tetapi lebih kepada kesadaran bahwa kita adalah umat ciptaanNya yang tidak berarti apa-apa jika dia menyatakan kuasaNya. Dapat disimpulkan makna perayaan Tulude yaitu: *Pertama*, Sebagai upacara adat yang menyatakan syukur atas anugerah dan berkatNya kepada umat manusia. *Kedua*, Sebagai sarana perjumpaan bersama dalam menciptakan suasana yang rukun dan damai tanpa memandang suku, agama dan perbedaan lainnya. *Ketiga*, sebagai bentuk dari masyarakat kota Bitung menjaga dan melestarikan budaya-budaya yang ada disekitar.

Gbr. Pemotongan Kue adat *Tamo* (Rangkaian acara *Tulude*)

18. Widijanto, 2020 hlm.64

Konteks Masa Kini Tulude

Hasil penelitian menunjukan bahwa 42% dari jumlah responden menjawab upacara adat *tulude* sekarang lebih kontekstual. Hal ini menunjukkan bahwa upacara seremonial tidak menghilangkan makna *tulude* itu. Generasi Z diaspora Sangir justru tetap memahami bahwa dengan perkembangan yang serba distruptive tidak menghilangkan makna kekhasan dari *tulude* itu sendiri. *Tulude* masa puba merupakan ritus menolak tulah dari arwah leluhur dan dewa-dewa. Hakekat *tulude* ini tergambar dengan jelas secara sosiologis fenomenologis, namun dengan adanya kristenisasi dewasa ini *Tulude* menjadi budaya Pengucapan Syukur yang bersifat Kristiani[19] sebelumnya lawendatu menjelaskan bahwa *Tulude* pada masa purba mencerminkan sinkretisme. Ini sejalan dengan keberadaan agama masyarakat atau penduduk kepulauan Sangir pada masa itu yang berbentuk campuran antara magi, animisme, kepercayaan dewaisme dan penyembahan orang mati. [20]

Selanjutnya dijelaskan adanya upacara *Tulude* ini membuka mata kita bahwa Indonesia begitu kaya akan budaya. Di sudut negeri ini , kearifan lokal masih terus tumbuh dan lestari. Pergelaran Pesta adat *Tulude* ini sebagai salah satu identitas keberagaman Budaya dan wadah pemersatu bagi segenap warga Nusa Utara. Dalam melestarikan peninggalan warisan para leluhur dan sebagai penangkal arus modernisasi dalam menjaga Khasanak Kearifan Lokal, budaya harus mengakar dalam menghdapi arus globalisasi serta memupuk rasa kebersamaaan, keluarga, persaudaraan, dan juga sebagai asset dibidang pariwisata. [21]

Widi Artanto mengungkapkan bahwa misi pembaharuan Kristus itu tidak terlepas dari misi penciptaan yang diekspresikan dalam kebudayaan. Sikap Kristus terhadap kebudayaan ini membawa implikasi agar Gereja terlibat dalam transformasi budaya yang sedang dikerjakan Allah pada masa kini.[22]

Hakikat Tulude pada era perubahan atau pada masa "sekarang" secara umum digambarkan sebagai tradisi pengucapan syukur (thanks giving). Ini berangkat dari pemahaman teologis agama-agama samawi di Sangir, terutama kekristenan, terkait dengan

19. Sovian Lawendatu, 2016 hlm 43

20. Ibid

21. Hendry Somba, 2016 (diakses 2/7/2020)

22. Widi Artanto, 2008, hlm 147

"strategi pelayanan" Gereja yang bertumbuh pada paradigm " teologi kontekstual" atau barangkali lebih tepat teologi lokal.[23] Lebih lanjut dijelaskan bahwa kue *tamo* yang dipotong dalam upacara *tulude* lebih dimaknai sebagai symbol harapan masyarakat Sangir akan kesuburan, kemakmuran dan kesejahteraan daripada sebagai sebuah realitas *magis-mitis*.

Dengan demikian dapat disimpulkan konteks masa kini tulude direfleksikan melalui cerita *Tulude* yang dalam bahasa Sangir berarti tolak mengalami perluasan makna yang berarti menolak untuk terus bergantung pada masa lalu dan bersiap menyambut tahun baru. Sehingga *tulude* masa sekarang dapat diartikan sebagai pengucapan syukur kepada Sang Maha Kuasa Pencipta yang memberi berkat kelimpahan selama tahun yang yang lalui dan Tulude yang memiliki nuansa keagamaan diharapkan menjadi kekuatan untuk menciptakan kehidupan yang rukun dan damai.

Generasi Z Diaspora Sanger Kota Bitung

Berbagai perkembangan yang terjadi dewasa ini, jelas menuntut siapapun untuk cepat berbenah dan mempersiapkan diri agar tidak tertinggal dalam kecanggihan dan perubahan berbagai bidang yang cukup pesat ini. Setelah dunia dikejutkan dengan lompatan perubahan Era Revolusi 4.0 yang ditandai dengan munculnya generasi milenial. Maka selanjutnya masyarakat perlu mempersiapkan perubahan dalam memasuki Era Revolusi 5.0 yang dicirikan dengan kebangkitan atau tahapan perubahan kepada generasi Z.

Generasi Z lahir antara tahun 1995-2010, sehingga saat ini berada pada kisaran usia 9/10 - 24 atau 25 tahun. Istilah Generasi Z sebenarnya tidak langsung muncul setelah terminologi Generasi Y atau Generasi *Millennials* dikenal umum. Istilah *Homeland Generation* atau *Homelanders* muncul pada tahun 2005 untuk menggambarkan generasi setelah *Millennials*. Kemunculan istilah ini ada hubungannya dengan peristiwa serangan teror 11 September 2001 di Amerika Serikat. Setelah kejadian tersebut, hampir sebagian besar masyarakat Amerika Serikat merasa lebih aman tinggal di dalam negeri (*homeland*). Namun istilah *Homeland Generation* tidak begitu populer hingga saat ini di banding istilah Generasi Z.

23. Sovian Lawendatu, *Ibid*

Seorang jurnalis USA Today, Bruce Horovitz menulis artikel *After Gen X, Millenials, what should next generation be?*. Horovitz dalam artikelnya bahkan menuliskan kemungkinan para pembaca akan memilih istilah Generasi Z sebagai kelanjutan abjad Y pada penamaan generasi sebelumnya. Untuk mendapat jawaban dari pertanyaan yang diterbitkan pada tanggal 4 Mei 2012 itu, USA Today kemudian melakukan kontes *online* bagi para pembaca. Istilah Generasi Z kemudian menjadi hasil *voting* seluruh pembaca.

Beberapa nama lain dari Generasi Z juga muncul pada saat itu di beberapa belahan dunia, seperti: *Gen Tech, Gen Wii, Net Gen, Digital Natives, Gen Next, Post Gen, ReGen, Plurals, Post-Millennials, TwoKays* atau *2K's, Generation i* atau *iGen, Conflic Generation, @generation, Swipe Generation, Tweennials, Screeners, Centennials, Deltas, Internet Generation, Neo-Digital Natives, Gen Zers* dan *Founders*.[24] Generasi Z biasanya dikenal dengan generasi Net atau disebut juga oleh banyak orang generasi merunduk. Generasi ini adalah generasi yang hebat yang muncul setelah bencana alam di era perang melawan terror dan resesi hebat. Sebuah penelitian menemukan bahwa 26 % dari mereka yang berusia 18 dan 39 tahun memiliki pandangan yang baik tentang kehidupan social dibandingkan dengan usia 65 tahun hanya ditemukan 15 %.

Mereka yang tertua dari Generasi Z diperkirakan berusia 21 atau 22 tahun. Artinya, sebagian dari mereka sudah memasuki dunia kerja dan siap menginvasi generasi sebelumnya selanjutnya disebutkan bahwa Potensi mereka besar. Generasi ini adalah orang-orang paling terdidik yang pernah ada di dunia. Mengapa? Karena kehidupan mereka sejak awal dikelilingi oleh orang tua yang memiliki potensi dan kemapanan dari segi ekonomi dalam hal memberikan segala kebutuhan terutama kebutuhan untuk pendidikan. Sehingga Potensi generasi ini besar.

Generasi ini adalah orang-orang paling terdidik yang pernah ada di dunia. Jika perbandingan sarjana pada Generasi *Baby Boomers* adalah 1 banding 5, sementara Generasi X adalah 1 banding 4, dan Generasi Y adalah 1 banding 3, maka Generasi Z diisi 1 banding 2 orang.Selain punya lebih banyak sarjana, mereka juga memulai sekolah lebih awal dari generasi sebelumnya. Membuat generasi ini lebih akrab dengan teknologi, lebih gesit, dan serba-bisa alias *multi-tasking*. Generasi Z juga akan menjadi orang-orang terakhir yang lahir di abad 20. Sesuai namanya, huruf Z pada generasi ini membatasi mereka dengan generasi berikutnya:

24. White, 2017 hlm 39

orang-orang abad ke-21.[25] Meskipun demikian, selain generasi ini tergantung pada teknologi, mereka juga membutuhkan orang lain seperti orang tua yang dapat menjadikan mereka teman dalam bersosialisasi dan memahami kecanduan teknologi mereka.[26]

Sehingga dapat dikatakan generasi ini adalah mereka yang menjadikan dunia teknologi sebagai dunia mereka dan menjalankan aktivitas berdasarkan dunia mereka. Generasi yang hidup tanpa kata "jangan" atau tanpa alasan "mengapa" sebab dunia mereka adalah dunia yang mengembangkan diri melalui teknologi.

Generasi Z Diaspora Kristen Sanger: Bergumul dengan Identitas Beragam

Dari data sensus penduduk tahun 2019, penduduk kota Bitung sebanyak 219.004 jiwa yang terdiri dari 111.909 jiwa penduduk laki-laki dan 107.905 jiwa penduduk perempuan. Jika dibandingkan dengan proyeksi jumlah penduduk tahun 2018, penduduk kota Bitung mengalami pertumbuhan sebesar 1,53%. (https://bitungkota.bps.go.id/publication:54) adapun sebagian besar penduduk kota Bitung berasal dari suku Sangir, sehingga hal ini turut mempengaruhi kebudayaan di kota Bitung yang tidak lepas dari budaya Nusa Utara (sebutan untuk suku sangir diaspora).

Sebagian besar penduduk kota Bitung memeluk agama Kristen dengan persentase 60,52% agama Islam 35,84% kemudian Agama Katolik 3,32% , agama Budha 0,21% serta agama Hindu 0,11% [27] Selanjutnya disebutkan bahwa kota Bitung dipengaruhi oleh budaya Sangir dan Talaud karena banyaknya etnis Sangir. Sehingga hal ini berdampak pada hubungan social kemasyarakatan yang ada di kota Bitung.

Secara umum dapat disebutkan bahwa generasi Z diaspora Sangir di kota Bitung adalah mereka yang sekarang berusia diantara 10 – 25 tahun didominasi oleh kategori anak tanggung dan Remaja. Harian berita Manado memaparkan bahwa hampir setiap hari ada saja masalah yang dilakukan anak remaja usia sekolah dari yang paling ringan di antaranya bullying antara pelajar sampai kekerasan

25. https://tirto.id/habis-milenial-dan-generasi-z- (diakses 10/7/2020)

26. Zarra, 2017 hlm. 8

27. *www.bitungkota.bps.go.id(diakses 10/7/2020)*

dengan pemberatan dan atau pembunuhan. Hal ini belum termasuk remaja yang melanggar lalulintas setiap hari. Selanjutnya, pusung mencoba melakukan penelitian dan menemukan bahwa hal ini disebabkan karena lingkungan yang kurang mendukung dan sarana olahraga dan rekreasi yang minim menjadi salah satu penanda fenomena kenakalan remaja terus meningkat.[28]

Dari hasil penelitian didapat bahwa Generasi Z diaspora kota Bitung turut mendominasi berbagai kegiatan keagamaan dan kemasyarakatan. Hal ini nampak dalam berbagai kegiatan kebudayaan yang melibatkan generasi ini sebagai pelopor dan pelaksana dalam kegiatan yang berhubungan dengan upacara adat sangir seperti masamper maupun tulude.

Selanjutnya dari hasil penelitian diketahui bahwa generasi Z diaspora Sangir di kota Bitung sangat senang dengan pelaksanaan upacara adat tulude ini bahkan kegiatan ini menjadi ikon untuk memajukan kota Bitung. 78% hasil penelitian menunjukkan bahwa Generasi Z diaspora ini juga mengatakan bahwa upacara tulude merupakan identitas diri dan daerah. Hal ini tentu berhubungan dengan kecintaan terhadap budaya dan daerah Sangir. Disisi lain hasil penelitian menunjukkan bahwa generasi Z ini menyatakan bahwa tulude memiliki nilai keagamaan bahkan mereka menyimpulkan bahwa keseluruhan upacara adat budaya tulude ini memiliki nilai keagamaan yang tinggi terutama dalam unsur tata ibadahnya dan rangkaian pemotongan kue adat tamo.

Generasi Z di kota bitung dapat dikatakan terlibat langsung dalam berbagai kegiatan olahraga maupun kesenian. Bahkan mereka menjadi pelopor kreativitas budaya tulude. Pemerintah kota Bitung sangat mengapresiasi kreativitas anak-anak daerah ini, hal ini terbukti dengan dibangunnya gedung kesenian dan kebudayaan untuk menyalurkan kreativitas generasi Z di kota Bitung termasuk di dalamnya generasi Z diaspora Sangir dalam menyalurkan kemampuannya dibidang teater dan lain sebagainya.

Resiliensi Kekristenan Dalam Budaya Tulude

Tulude sebagai sebuah perayaan ucapan syukur masyarakat kepulauan Nusa Utara (Sangir dan Talaud) dibingkai dalam unsur-

28. Pusung, 2018

unsur adat yang khas dan bermakna bagi terpeliharanya kehidupan dan relasi sosial masyarakat. Budaya *Tulude,* telah dirayakan sebagai sebuah ritus penting dalam masyarakat adat Sangir, jauh sebelum Kekristenan hadir di wilayah dan tetap terjaga eksistensinya sampai dewasa ini, meskipun secara gamblang dapat dikatakan bahwa kehidupan masyarakat adat Sangir dalam hal ini telah berubah seiring dengan perkembangan zaman. Budaya *Tulude,* tidak hanya sekedar sebuah ritual adat pengucapan syukur dan memohon perlindungan, tetapi khususnya bagi masyarakat Sangir diaspora. *Tulude* adalah sebuah momentum perayaan yang mengikat rasa persatuan dan persaudaraan serta mengingat akan jati diri sebagai Orang Sangir sebagai orang-orang yang memiliki etos kerja tinggi dan kemampuan adaptasi yang baik.

Eksistensi budaya *Tulude* yang telah mewaris dan tetap terpelihara di tengah-tengah dinamika kehidupan sosial keagamaan masyarakat Sangir karena resiliensi yang dilakukan oleh gereja atau kekristenan. Resiliensi Kekristenan dalam budaya *Tulude*, adalah sebuah sikap bijak yang dilakukan oleh Kekristenan dan Gereja, atas kesadaran bahwa Kekristenan dan gereja tumbuh bukan pada sebuah konteks hampa, tetapi konteks yang telah memiliki keberadaannya sendiri. Memperjumpakan dua entitas yang berbeda yaitu agama dan budaya dengan domain nilai yang berbeda, bukanlah hal yang mudah. Kecenderungan mengkafirkan budaya, menjadi tantangan bagi gereja untuk memikirkan pola-pola penyesuaian antara Kekristenan dan Budaya agar keduanya berjalan harmonis. Resiliensi Kekristenan dalam budaya *Tulude*, dilakukan agar budaya *Tulude* sebagai kearifan lokal dan warisan nilai, tidak akan hilang sekaligus Kekristenan mampu hadir sebagai sikap iman yang relevan dengan konteks di mana Kekristenan hadir dan berkarya.

Suku Sangir adalah salah satu suku perantau. Sebagai suku perantau, suku Sangir berdiaspora di pelbagai wilayah yang ada di Indonesia. Seperti suku-suku yang ada di Provinsi Sulawesi Utara mayoritas adalah penganut agama Kristen, maka demikian juga dengan suku Sangir. Agama Kristen sebagai agama mayoritas mempengaruhi kebudayaan melalui transformasi nilai. Budaya *Tulude*, sebagai sebuah perayaan adat yang diadaptasi dan dibarukan dalam terang iman Kristen. Budaya *Tulude* menjadi sarana bagi Kekristenan tetap resilien di tengah tantangan diaspora yang dialami oleh Orang Sangir yang ada di Bitung. Resilien atau Kemampuan adaptasi dan bertahan di tengah sebuah

konteks situasi merupakan karakter penting yang dibutuhkan oleh setiap komunitas masyarakat diaspora. Resiliensi Kekristenan yang berdasarkan Iman kepada Sang Pencipta sebagai Sumber Perlindungan dan Sumber Pengharapan adalah nilai dasar yang diinternalisasikan dalam unsur-unsur ritus perayaan *Tulude*. Nilai-nilai Kristiani berharmoni dengan nilai-nilai budaya yang mencerminkan karakter suku Sangir pada akhirnya adalah resilien bagi masyarakat Sangir diaspora.

Bertolak dari konteks pemahaman realita historis tentang upacara adat tulude dan kenyataan Generasi Z diaspora Sangir di kota Bitung, maka dapatlah dikatakan bahwa tulude menjadi sarana untuk mempertahankan nilai-nilai Kristiani melalui pendidikan Kristiani.

Membahas tentang Pendidikan Kristen dalam konteks penelitian ini adalah bagaimana menempatkan kerangka pemahaman pendidikan kristiani sebagai titik ukur resiliensi kekristenan dalam memahami budaya Tulude bagi generasi Z diaspora Sangir di Kota Bitung. Menjadi pertanyaan pembahasan dalam bagian ini adalah "Bagaimana Pendidikan Kristiani menjadikan Tulude sebagai sarana agar kekristenan bisa resilien bagi Sangir diaspora di Kota Bitung"

Adapun yang dapat dilihat sebagai bagian dari budaya tulude yang menjadi resilien bagi generasi Z diaspora ada dalam tahapan upacara adat ini:

1. Upacara Penjemputan dan pemotongan Kue adat "Tamo"

Upacara adat tulude yang di dalamnya dilaksanakan penjemputan dan pemotongan kue adat *tamo* biasayan disebut: "*Sasalamate Tamo"* berisi doa, nasehat serta permohonan keselamatan atas segala bentuk aktivitas masyarakat Sangir. Orang yang mengucapkan *Sasalamate Tamo* disebut dengan *"Matimade"* atau yang disebut dengan pemangku adat atau juga tua-tua adat. Tahapan ini meliputi: penuturan *Sasalamate Tamo* disertai dengan dengan pemotongan *Tamo* (kue adat Sangir). Adapun bahasa yang digunakan dalam penuturan *Sasalamate Tamo* ini adalah bahasa Sangir Sasahara[29]

Lebih lanjut dijelaskan juga oleh Tatengkeng tentang Tahap-tahap dalam upacara adat tulude yaitu: pertama, mengensomahe sake yang artinya menjemput tamu: Kedua. mendangeng sake

29. Umiyati, 2014 hlm 3

artinya: mempersilahkan tamu duduk di bangsal; Ketiga, manegong tamong banua artinya: penyerahan kue adat Tamo; Keempat, tatuwang tamo yakni pemotongan kue adat Tamo; selanjutnya menahulending yang artinya doa restu. Terakhir mengungsi adalah bagian acara penutup yang dilaksanakaan di bangsal. Dan setelah itu bagian akhir yaitu menonda sake yaitu: mengantar tamu. [30]

Menurut Lawendatu, *Sasalamate* adalah produk sastra tradisional masyarakat Sangir yang bersifat lisan dan karenanya anonim. Dalam hal ini *sasalamate tamo* merefleksikan dunia kehidupan tadisional masyarakat Sangir yang bercorak magis-mitis. Sasalamate adalah sastra/puisi lisan yang diucapkan sebagai mantra dalam ritus Tulude/acara memotong tamo[31] adapun yang menjadi tujuan pengucapan sasalamate adalah untuk menolak tulah atau bala dari dalam kehidupan leluhur masyarakat Sangir

Semua prosesi dalam upacara adat Tulude dari awal sampai pada bagian akhir dipahami ada unsur Teologi di dalamnya. Sehingga dirasakan oleh semua yang hadir bahwa acara adat ini bukan sekedar seremoni acara tahunan tetapi sudah ada unsur kekinian yang dikemas menjadi ungkapan ibadah syukur atas keselamatan melewati tahun yang lama dan memasuki tahun yang baru dengan harapan yang baru.

2. Arak-arakan Tamo sebagai pertanda doa dan permohonan keselamatan

Bagian Arak-arakan tamo ini merupakan bagian setelah penutup, dan tahap terakhir yaitu *menonda sake* (mengantar tamu). Dengan diiringi tari *gunde,* maka kue adat yang disebut *tamo* itu diarak keliling kampung sebagai pertanda melepas atau membuang semua hal-hal yang jahat dari sekitar tempat tinggal masyarakat dan beralih menyambut sesuatu yang baru yang diharapkan datang sebagai berkat.

Menolak berbagai peristiwa yang terjadi masa lampau ibarat sejarah yang selalu membahas tiga peristiwa yaitu: masa lampau, masa sekarang dan masa yang akan datang. Demikian yang terjadi dalam memaknai upacara adat *Tulude*. Dengan membawa kue adat (*Tamo*) dan dibawah mengelilingi daerah atau tempat tinggal masyarakat sambil menyanyi dan berdoa menunjukkan

30. Ibid

31. Sovian Lawendatu, 2011 hlm 43

betapa umat khusus ada dalam ungkapan syukur permohonan kepada Sang Khalik yang mengatur alam semesta ini. Mengelilingi kampung atau kota dengan tamo sebagai tanda menolak berbagai hal-hal buruk terjadi dalam kehidupan masyarakat dan berharap akan ada berkat dan keselamatan baru.

Permohonan keselamatan yang diungkapkan dalam doa-doa dengan bahasa Sangir oleh yang disebut tua-tua adat (*matimade*) menunjukkan realita hubungan spiritual antara manusia yang diciptakan dengan Sang pencipta. Keselamatan dalam hal ini adalaha milik dari kuasa Sang Pencipta. Permohonan keselamatan yang diungkapkan dalam doa-doa syair atau sastra bahasa Sangir mengandung makna yang sama dengan permohonan doa kepada Tuhan Sang Pencipta dan penyelamat.

3. Kebersamaan sebagai hakekat hidup kristiani

Sebagaimana manusia disebut makhluk sosial jelas memiliki hubungan dengan orang lain dalam hal ekonomi, keagamaan maupun sosial kemasyarakatan. Dari hasil penelitian didapati bahwa selain mengetahui arti *Tulude* dari orang tua dan keluarga maka sebagian besar generasi Z diaspora Sangir mengetahui tentang tulude dari lingkungan diluar keluarga yaitu kehidupan bermasyarakat. Hasil penelitian menunjukkan bahwa generasi Z cenderung memiliki pemahaman tentang *tulude* ketika dia ada dalam kelompok atau kumpulan-kumpulan diskusi yang ada kaitannya dengan topik yang diangkat.

Hakekat Hidup Kritiani dapat tergambar melalui fenomena kelompok-kelompok atau komuni-komuni yang memiliki kesamaan pandangan dalam memahami budaya tulude dan menjadi perjumpaan ini sebagai komunitas iman.

Bertolak dari Konteks pemahaman Realitas historis ini maka kekristenan mulai memasuki kehidupan masyarakat Sangir. Pendekatan Teori yang akan digunakan adalah salah satu dari Teori Pendekatan Pendidikan Kristiani Jack Seymour yaitu Komunitas Iman. Robert O'Gorman mendefinisikan masyarakat sebagai isi dan proses pendidikan Kristen. Belajar iman terjadi saat kita berpartisipasi dalam sebuah komunitas iman yang berusaha untuk mempromosikan pembangunan manusia otentik, yaitu, yang meningkatkan hubungan orang dengan orang lain, masyarakat, dan kosmos. Sebelumnya, Seymour menjelaskan tentang berbagai

Pendekatan Pendidikan Kristiani yaitu: Transformasi social, Komunitas Iman, Perkembangan Spiritual dan Pengajaran agama[32]

Pendekatan-pendekatan tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut: Pertama, Pendekatan *Transformasi sosial* adalah model pendekatan yang mengubahkan. Mentransfer sesuatu dari Aksi refleksi sebaliknya refleksi ke aksi. Umat diharapkan memiliki aksi untuk direfleksikan dan dari hasil refleksi itu mebuat aksi yang reflektif dan kontekstual. Yang membangun dan bermanfaat. Umat, jemaat atau masyarakat akan saling mengubahkan dan mengalami perubahan kearah yang lebih baik.

Kedua, Pendekatan *Komunitas Iman* dimana kelompok kecil hadir di tengah individualitas kehidupan modern. Di dalam konteks ini kelompok kecil mendampingi tiap orang untuk memahami kebutuhannya, mendukung serta mendorongnya untuk terlibat dalam persoalan dunia.[33] Intinya iman itu tumbuh dalam kelompok-kelompok kecil dalam lingkungan persekutuan. Ketiga, pendekatan Perkembagan Spiritualitas, dimana pendekatan ini menolong orang-orang meningkatkan kehidupan batiniah dan merespons dengan aksi kehadiran yang lain dn persoalan dunia[34] Dapat dikatakan bahwa pendekatan ini berhubungan dengan kehidupan spiritual umat. Manusia akan menemukan hakekat dari yang digumuli melalui hubungan bathin antara manusia dan penciptaNya. Selanjutnya yang terakhir adalah pendekatan Pengajaran Iman. Pendekatan ini memampukan umat untuk bertumbuh di dalam pemahaman tentang kebenaran Firman Tuhan yang diaplikasikan melalui tindakan nyata mengasihi Allah, mengasihi CiptaanNya dan mengasihi sesama umat manusia.

Dari penjelasan tentang empat pendekatan yang dimaksudkan ini dapatlah disebutkan bahwa pendekatan komunitas iman lebih tepat dalam menjawab persoalan seputar penelitian tulude sebagai sarana dalam menciptakan Resilien kekristenan bagi generasi Z diapora Kota Bitung. Resiliensi Kekristenan dapat dijabarkan dalam penjelasan selanjutnya dengan mengunakan pendekatan pendidikan kristiani. Berbagai pendekatan Pendidikan Kristiani membuat peta pendekatan-pendekatan Pendidikan Kristiani yang dapat disimpulkan dengan hasil penelitian dan dijelaskan dengan menggunakan lima point penting. Selanjutnya yang dapat

32. Jack Seymour, 2016 hlm.14-17

33. Ibid, hlm.15

34. Ibid, hlm. 18

dirumuskan dengan beberapa pertanyaan yaitu: Apa tujuan; Siapa Pengajar atau guru dalam konteks ini; Siapa pelajarnya; Bagaimana Proses Pendidikannya dan yang terakhir konteks belajarnya seperti apa.

1. Tujuan, yang dimaksud dengan tujuan dalam konteks ini adalah: Bagaimana menciptakan kelompok Generasi Z Diaspora Sangir yang dapat memelihara kebersamaan dan tetap menjadikan "tulude" sebagai sarana perjumpaan iman yang saling melindungi dan menguatkan.
2. Guru, dalam hal ini yang disebut guru adalah "*Matimade*" pemangku adat, tua-tua adat, para tokoh agama dan masyarakat Sangir yang dianggap memliki pengetahuan tentang "tulude". Selain itu orang tua dalam keluarga dapat juga disebut sebagai guru. Karena dari hasil penelitian didapati bahwa ada yang mengenal dan mengetahui Tulude ini dari orang tua. Para guru inilah yang menjadi pelopor dalam menjelaskan tentang Tulude menjadi sarana pendidikan menciptakan resilien kekristenan bagi generasi secara turun temurun.
3. Pelajar, yang disebut pelajar dalam hal ini adalah Mereka yang masuk dalam Generasi Z diaspora Sangir di Kota Bitung. yang disebut sebagai generasi net yang lahir disekitar tahun 1995-2010. Saat ini dalam rentang usia 10 - 25 tahun yang dalam kategori pembagian usia masuk pada masa kanak-kanak tanggung dan Remaja/pemuda
4. Proses Pendidikan, dalam hal ini dilakukan dengan saling melayani antara "Matimade" pemangku adat, yang disebut sebagai guru kemudian para generasi Z berefleksi dalam ibadah upacara tulude sambil ada dari generasi Z yang menjadi pelaksana penari *gunde* (sejenis Tarian yang dipakai untuk menjemputan kue adat tamo) atau yang bertugas lainnya dalam upacara adat ini. Kemudian dari semua refleksi para generasi Z yang disebut pelajar dapat memahami bahwa budaya ini perlu mendapat kajian esensi dalam menciptakan resilien Kekristenan secara turun temurun ditengah era distruptif 4.0 atau era perkembangan selanjutnya. Tindakan generasi Z ini menentukkan kelompok diaspora Sangir untuk terus ada dalam kebersamaan dan tetap memelihara kekeluargaan.

5. Konteks pendidikan, untuk point ini dapat dilihat dalam perkumpulan masyarakat etnis Sangir yang disebut dalam penelitian ini kelompok diaspora Sangir. Bagaimana kelompok ini menjadi konteks pendidikan dari budaya tulude yang semula hanya dipakai di kelompok kecil masyarakat Sangir menjadi budaya yang dilestarikan dan tetap dilaksanakan dimana ada kelompok diaspora Sangir hidup dan menetap. Secara khusus di Kota Bitung budaya tulude ini menjadi sarana ibadah Pengucapan Syukur Pemerintah dan masyarakat secara keseluruhan dalam komunitas yang lebih luas. Konteks pendidikan menjadi luas dan mempengaruhi siapa saja yang ada disekitar. Sehingga tidak hanya terlihat di kelompok generasi Z diaspora Sangir tetapi kelompok generasi lainnya ikut mendapat pengertian dan pemahaman tentang Tulude. Selanjutnya yang terakhir disebut pada point ini
6. Implikasi terhadap Pelayanan. Perayaan Upacara Tulude menjadi sarana perjumpaan iman bagi kesegenap umat, jemaat dan masyarakat tanpa melihat golongan agama dan suku tetapi justru menjadi sarana perjumpaan berbagai perbedaan dalam komitmen bersama melakukan pembelajaran pendidikan tentang ucapan syukur dan doa bagi keselamatan Bangsa dan Negara. Gereja melalui generasi Z diaspora Sangir menjadi komunitas yang membangun yang tetap berkembang sesuai zaman tetapi sekaligus menjadi komunitas iman yang saling melayani, berefleksi dan bertindak.

Kesimpulan

Resiliensi Kekristenan dapat diwujudkan dalam berbagai cara, tergantung dari sudut pandang setiap orang yang melihatnya. Upacara adat Tulude menjadi salah satu sarana meningkatkan esensi kecintaan terhadap budaya. Dengan menitikberatkan pada Generasi Z diaspora di Kota Bitung, maka Tulude yang adalah bagian dari budaya masyarakat Sangir yang sebelumnya dipahami sebagai upacara tolak tahun ritus menolak tulah dari arwah leluhur dan dewa-dewa akhirnya dimaknai dalam konteks modern tanpa meninggalkan nilai-nilai ritus dari tulude tersebut. Tulude sekarang dimaknai sebagai pengungkapan syukur atas anugerah

keselamatan dan menjadi simbol kerukunan umat beragama untuk saling melayani.

Resiliensi Kekristenan melalui budaya Tulude bagi Generasi Z diaspora Sangir di Kota Bitung adalah dengan mentransformasi pemaknaan dasar teologi melalui kehadiran Kristus dalam konteks budaya Tulude dengan melakukan kajian pada Pendidikan Kristiani bagi Generasi Z guna mempersiapkan generasi Net dalam mengintegrasikan pengalaman Virtual dengan kehidupan nyata tanpa meninggalkan nilai-nilai ritus keagamaan seperti Tulude. Generasi Z Diaspora Sangir merupakan bagian dari agen perubahan yang disebut Komunitas yang mentrasformasi makna tulude yang moderen ke moderen Virtual.

Daftar Pustaka

Dianan Butler Bass, (2013). *Christianity After Religion: The End Church and the Birth of a New Spritual Awakening*. HarperCollins Publishers

Farid Muhamad, (2018). *Fenomenologi: Dalam Penelitian Ilmu Sosial*, Jakarta: Prenada Media Grup

Heddy Ahimsa-Putra, (2012). *Fenomenologi Agama:* Walisongo. Jurnal Penelitian Sosial keagamaan, Vol. 2 Nomor 2. Semarang: LPPM UIN Walisongo

Lawendatu Sovian, (2011). *Sasalamate dalam Perspektif Sosiologi Sastra Fenomenologis,* Harian Manado Pos 21/1

Sumardianta, J & Wahyu Kris AW, (2018). *Mendidik Generasi Z dan A. Jakarta:* Kompas Gramedia.

Seymour Jack, (2016). *Memetakan Pendidikan Kristiani, Jakarta: BPK Gunung Mulia*

Somba, Hendry, (2016). Upacara adat Tulude sebagai Manifestasi Daerah yang berkepribadian Budaya https://sulutpos.com/tag/sekilas-tentang-tulude 4/2/2016 diakses 2 Juli 2020

Tatengkeng Umiyati, (2014) *Simbol Verbal Sasalamate Tamo dalam upacara adat Tulude di masyarakat Kecamatan Tabukan Utara Kepulauan Sangihe, repository.ung.ac.id*

Tjahjono Widijanto, (2020). Dari Jagad Wayang Hingga Perahu Lalotang Segugus Esai Budaya, Lamongan: Pagan Press

Tolinggi Susanti, (2012). *TULUDE Studi Komparasi Menurut Perspektif Islam Dan Kristen Di Pohuwato*, https://repository.ung.ac.id/

White James Emery, (2017). *Meet Generation Z: Understanding and Reaching The New Post-Christian World*. Baker Publishing Group, Printed in the United States of Amerika

Widi Artanto, (2008). Menjadi Gereja Misioner dalam Konteks Indonesia, Yogyakarta: Tpk

Zarra III Ernest J, (2017). *The Entitled Generation: Helping Teachers Teach and Reach The Minds and Hearts of Generation Z* Published by Rowman & Littlefield, Printed in the United States of Amerika

www.bitungkota.bps.go.id. Kota Bitung Dalam Angka, (2020). Diakses tanggal: 14 Juli 2020

https://beritamanado.com/tulude-adalah-perayaan-adat-yang-sakral-dan-mendalam. Diakses tangga: 14 Juli 2020

Daftar Wawancara

Wawancara dengan Sovian Lawendatu Budayawan sekaligus sastrawan sangir di Kota Bitung, 25 Juni 2020

Wawancara Benny Bansaleng, Pemerhati budaya Sangir di Kota Bitung pada 1 Juli 2020

Wawancara James Tuwonaung, pemerhati budaya Sangir di kota Bitung, pada 1 Juli 2020

Wawancara dengan Yan O Kalampung. Aktivis gerakan kaum muda dan Pemerhati budaya Sangir di Kota Bitung, pada 30 Juni 2020

Wawancara dengan Christianto Janis Pemerhati Generasi Z di Pulau Lembeh Bitung, pada 30 Juni 2020

Bibliografi

"Artsc446_Rahadhian_The Strong Architecture-p.Pdf," n.d.

Adam, Lucien. (1976). *Adat Istiadat Suku Bangsa Minahasa.* Jakarta: Bhratara.

Adams, K. M. (2006). *Art as Politics: Re-Crafting Identities, Tourism, and Power in Tana Toraja, Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Adams, Kathleen Marie. 1993. "The Discourse of Souls in Tana Toraja (Indonesia): Indigenous Notions and Christian Concepts." *Ethnology* 32(1):55-68.

Adoe, Johanis F. 2013. *Rote Ndao Selayang Pandang: Sebuah Refleksi Pemikiran ke Depan*. Kupang: Pencetak Kre@si.Com.

Afschrift van het schrijven van den heer E.G. Kekem te Kediri, Paree, 12 Februari 1937; GKJW Jemaat Sidorejo

Afschrift van het schrijven van den heer E.G. Kekem te Kediri, Paree, 12 Februari 1937

Ahmad, I. (2014). Agama Sebagai Perubahan Sosial: Kristenisasi di Tobelo 1866-1942. *Lembaran Sejarah, 11*(1), 83-98.

Ahrens and Abdel Ross Wentz, vol. 36. Philadelphia: Fortress Press.

Ajemain, 2019. "Makna dan Fungsi Monahu Nda'u pada Orang Tolaki di Konawe" dalam Danial (ed.), *Kapita Selekta Orang Tolaki*. Kendari: Yayasan Cipta Anak Bangsa.

Anakotta, Clara Monica, Izak Y. M. Lattu dan Jacob Daan Engel. (2019). "Menikahkan Keluarga Besar: Konstruksi Relasi Sosial dalam Ritual Aruno Lahitolo Mananol." *Jurnal Sosiologi Agama*, Vol. 13, Nomor 1, hlm. 1-39. https://doi.org.10.14421

Andaya, Leonard, 1993, *The World of Maluku: Eastern Indonesia in Early Modern Period*, Honolulu: University of Hawaii Press

Andung, Petrus Ana, and Hotlif Arkilaus Nope. "Media Rakyat sebagai Media Komunikasi Pembangunan Masyarakat Suku Boti" 14 (n.d.): 1–2.

Anonim, *Buku Liturgi Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara*, 2017

Anonim. 2016. *Ringkasan Singkat Cikal Bakal Kehadiran Injil Di Bumi Sulawesi Tenggara*. Kendari: Panitia Jubelium 100 tahun injil masuk Sulawesi Tenggara.

Aritonang Jan Sihar dan Karel Steenbrink, 2008, *A History of Christianity in Indonesia: Studies In Christian Mission Volume 35,* Leiden, Boston: Brill

Aritonang, J. S. (2006). *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia.* Jakarta: BPK: BPK.

Aritonang, J. S., & Steenbrin, K. (2008). *A History of Christianity in Indonesia* . Leiden & Boston: BRILL.

Aritonang, Jan .S. (2013). Berbagai Aliran di Dalam dan di Seputar Gereja, Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Aritonang, Jan S., and Karel A. Steenbrink, eds. *A History of Christianity in Indonesia*. Studies in Christian mission v. 35. Leiden ; Boston: Brill, 2008.

Arsip Gereja Kristen Djawi Wetan Jemaat Sidorejo, Kecamatan Pare, Kediri.

Assa, Rudy N. (2008). *Ziarah Inijil di Tanah Minahasa*. Kakas: Yayasan Militia Christy.

Azra, Azyumardi, "The Race between Islam and Christianity: Theory Revisited. Islamization and Christianization in Malay-Indonesian Archipelago 1530-1670", in *Journal for the History of Dutch Missionsand Overseas Church*, no.2/7/2000.

_____. 2008. "1530–1670: A Race Between Islam And Christianity?" Dalam Aritonang, Jan Sihar dan Steenbrink, Karel. 2008. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden: Brill.

Badan Pusat Statistik. (2019). *Kecamatan Pare dalam Angka 2019*. Kediri: Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri.

Bagian Dokumentasi Penerangan Kantor Wali Gereja Indonesia, 1974, *Sejarah Gereja Katolik Indonesia (1): Umat Katolik Perintis + 645 – 1500, Awal Mula Abad Ke-14 – Abad Ke-18,* Ende, Flores: Percetakan Arnoldus

Bagoes Wiryomartono. (2016). Javanese Culture and The Meanings of Locality: Studies on the Arts, Urbanism, Polity, and Sociery, Maryland: Lexington Books.

Bakok, Y. D. (2013, Juni). Musik Liturgi Inkulturatif di Gereja Ganjuran Yogyakarta. *Resital, 14*(1), 24-32.

Barkey, K. (2011, Juli/ Agustus). Secularism and Its Discontents: Politics and Religion in the Modern World. *Foreign Affairs, 90*(4), 159-163. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/23039616

Bartels, Dieter, 1999/2000, "Tuhanmu Bukan Lagi Tuhanku: Perang Saudara Muslim-Kristen di Maluku Tengah (Indonesia) Setelah Hidup Berdampingan Dengan Toleransi dan Kesatuan Etnis yang Berlangsung Selama Setengah Milenium,"

_____, 2011, "Kebangkitan Adat dan Lembaga Kolonial dalam Penyelesaian Kerusuhan antara Kelompok Muslim dan Kelompok Kristen di Ambon', dalam *Kegalauan Identitas; Agama, Etnisitas, dan Kewarganegaraan pada Masa Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Kompas & Grasindo.

_____, 2017, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku Muslim-Kristen Hidup Berdampingan di Maluku Tengah,* Jilid I: Kebudayaan, terj. Frans Ridjoly, Jakarta: Gramedia

Basile, Christopher. 2003. "Tradition and Change in Rotinese Sasandu-accompanied Song." PhD, School of Music, Monash University.

Beatty, Andrew. (2004). *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bell, Catherine. (1997). *Ritual: Perspectives and Dimension*. New York: Oxford University Press.

Bellah, Robert. N. (1993). *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosial*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Benefiel, Margaret, Louis W. Fry, and David Geigle. "Spirituality and Religion in the Workplace: History, Theory, and Research." *Psychology of Religion and Spirituality* 6, no. 3 (August 2014): 175–187.

Bergink, Dinah. 1991. *Taenango: Oral Epiek in Tolaki Zuid-Oost Sulawesi*. Leiden: KITLV.

Bigalke, T. W. (2016). *Sejarah Sosial Tanah Toraja*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Boelaars, H. J. (2005). *Indonesianisasi.* Yogyakarta: Kanisius.

Boonde, Frederik N. 2016. *Tapak Tilas Perjalanan Kekristenan di Bumi Sulawesi Tenggara* . Kendari: Panitia Jubelium 100 Tahun GEPSULTRA.

Borgatta, Edgar F. and Rhonda J.V. Montgomery (eds.), 2000, *Encyclopedia of Sociology,* Second Edition, Volume 1, New York: Macmillan Reference USA

Bota Benu. "Wawancara: Halaika Dan Agama Lainnya (Pandangan Spritulitas Narasumber Utama)." Desa Boti, Kie, Pkl 09.00, June 30, 2020.

_____. "WAWANCARA : Penamaan Hari Dan Aktivitas." Desa Boti, Kie., March 3, 2019.

_____. "WAWANCARA: Hukum Adat Mengenai Anak Bersekolah Atau Bersekolah Adat." Desa Boti, Kie., July 20, 2019.

_____. "Wawancara: Menghitung Bulan Dan Melihat Bintang Pada Masyarakat Boti." Desa Boti, Kie, Pkl 20.00, June 20, 2020.

Bruikleen van een stuk grond in de Desa Gedangsewu (regentschap Kediri), Batavia-Centrum, 23 November 1936.

Budi Setiyono. "Masuknya Kristen Di Indonesia," n.d. Accessed

July 23, 2020. https://historia.id/agama/articles/masuknya-kristen-di-indonesia-PyJpV.

Buijs, K. (2009). *Kuasa Berkat Dari Belantara dan Langit*. Makassar: Inninawa.

Bundel Arsip Kantor Jemaat Greja Kristen Jawi Wetan Desa Sidorejo, Kecamatan Pare, Kediri. Kediri: PHMJ GKJW Jemaat Sidorejo, 1981.

Castle, Lance. (2001). *Kehidupan Politik Suatu Keresidenan di Sumatera Tapanuli*. Jakarta:

Chresswell, J. W. (2010). *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Diterjemakan oleh Achmad Fawaid. Yogjakarta: Pustaka Pelajar.

Church, ed: Frederic W. Baue, John W. Fenton, Eric C. Forss, Frank J. Pies and John T. Pless.

Chusner, Nicholas P, 2006, *Why Have You Come Here? The Jezuit and the First Evangelization of Native America,* New York: Oxford Press

Cogavin, B. (1996, February 5-9). *Ethiopia and Inculturation.* Retrieved Juli 6, 2020, from vatican.va: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_01061996_doc_ii-1996-ple_en.html

Cooley, Frank L, 1987., *Mimbar dan Tahkta,* Pustaka Sinar Harapan, Jakarta

_____, 1962., *Ambonese Adat: A General Description,* Yale University, New Heaven

_____, 1971., *Persentuhan Kebudayaan di Maluku Tengah 1475-1675,* dalam C.P.R. Luhulima (ed), *Bunga Rampai Sejarah Maluku,* Lembaga Reaserch Kebudayaan Nasional, L.I.I.I

Darusuprapta, Darusuprapta. Macapat dan Santiswara. Jurnal Humaniora, [S.l.], n. 1, july 2013. ISSN 2302-9269. Available at: <https://jurnal.ugm.ac.id/ jurnal-humaniora/article/view/2221>. Date accessed: 14 july 2020. /*doi:http://dx.doi.org/10.22146/jh.2221. */ doi:https://doi.org/10.22146/jh.2221.

Dasuha, Juanda Raya & Martin Lukito Sinaga (2003). *Sejarah Seratus Taon Pekabaran Injil di*

De Jong, Chr. G. F., 2010a, *Vremdeen of de kust: het werk van de Nederlandse Zendingvereniging in Zuidoost-Celebes (indonesie) in de eerstehelft van de twingstigse eeuw*.

_____, Christiaan G.F., 2010b, *Nieuwe Meesters, Nieuwe goden, Geschiedenis van de Tolaki en Tomoronene twee volkeren in Zuidoost-Celebes (indonesie), van prehistorische tijden tot ca. 1950*.

_____, E. B. P. (2013). *Making a living between crises and ceremonies in Tana Toraja: The Practice of Everyday Life of a South Sulawesi Highland Community in Indonesia*. Leiden: Brill.

De Jonge, Chr. G.F, 2012, *Sumber-sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan di Maluku Tengah 1803-1900 Jilid I: 1803-1854,* Jakarta: BPK Gunung Mulia

Dhavamony, M. S. (2002). *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.

Dianan Butler Bass, (2013). *Christianity After Religion: The End Church and the Birth of a New Spritual Awakening*. HarperCollins Publishers

Diva Studio Kediri. (2008). Retrieved from Youtube.com: https://www.youtube.com/watch?v=FV3ZxjUY2v8

Djojo, S. (1948). *Sejarah Desa Sidorejo*. Kediri: Jemaat Greja Jawi Wetan Sidorejo.

Djurubasa, Arkipus dan Djurubassa, Gloria Miagina Palako. 2019. "Persembahan Persepuluhan: Suatu Kajian Teologis –Alkitabiah tentang Persembahan Persepuluhan dan Relevansinya bagi Gereja Masa Kini", *Jurnal UNIERA* Volume 8, Nomor 2; ISSN 2086-0404.

Dumont, Louis, 1970, *Homo Hierarchicus*. Chicago: University of Chicago Press

Durkheim, Emile, 1964., *Elementary Forms Of Religious Life*, London: Allen and Unwin End, Th. Van den, 1997, *Harta Dalam Bejana*. Jakarta: BPK Gunung Mulia

_____, 1985. *Ragi Carita Sejarah Gereja di Indonesia, jilid 1, 1500-1860,* Jakarta: BPK Gunung Mulia

_____, 2008. *Ragi Carita II: Sejarah Gereja di Indonesia 1860-an-Sekarang*. Jakarta: BPK Gunung Mulia

ed. *Melangkah Bersama Menuju Pembebasan & Transformasi. Bunga Rampai Pergulatan Teologi Feminis-Kritis di Indonesia Dalam Rangka 20 Tahun PERUATI*. Pineleng: Percikan Hati, 2015.

_____Redefinisi Dan Rekonstruksi Tou. Kajian Sosial terhadap identitas sosial Minahasa dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia. Disertasi Doktor Sosiologi Agama Universitas Kristen Satya Wacana, 2017

Eliade, Mircea. (1965). *Rites and Symbols of Initiation*. New York.

Elphick, R. 2012. A Christian Coalition of Paternal Elites. In *The Equality of Believers: Protestant Missionaries and the Racial Politics of South Africa* (pp. 116-131). University of Virginia Press. Retrieved July 20, 2020, from www.jstor.org/stable/j.ctt6wrkfv.13

Enklaar, I.H, 1980., *Joseph Kam Rasul Maluku*, Jakarta: BPK Gunung Mulia

Erling, Bernhard, 1960, *Nature and History: A Study in Theological Methodology With Special Attention to The Method of Motif Research, Sweden: Lund* Håkan Ohlssons Boktryckeri

Farid Muhamad, (2018). *Fenomenologi: Dalam Penelitian Ilmu Sosial*, Jakarta: Prenada Media Grup

Finnegan, R. (1991). "Tradition, But What Tradition and For Whom?." *Oral Tradition*, *6/1*, 104–124.

Finnern, Sönke. "Narration in Religious Discourse (The Example of Christianity)." In *Handbook of Narratology*, 1–5. Berlin, München, Boston: DE GRUYTER, 2014.

Firth, Raymond. "Religion: A Humanist Interpretation." *Routledge* (1996): 14–17.

Fitroh, I. (2018). Berdirinya Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW) Tunjungrejo Kecamatan Yosowilangun Kabupaten Lumajang. *HISTORIA, 6*(1), 69-88.

Fox, James J, and Ling Matsay. 1996. *Panen Lontar: Perubahan Ekologi dalam Kehidupan Masyarakat Pulau Rote dan Sawu*: Pustaka Sinar Harapan.

Fox, James J. 1968. "The Rotinese: A Study of the Social Organisation of an Eastern Indonesian People."PhD diss., University of Oxford.

Gallagher, Shaun, and Dan Zahavi. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Repr. London: Routledge, 2010.

Gauthama, Margaret P. (2003). Peta Budaya Masyarakat Jawa: Hasil Riset Terkini, dalam Margaret P. Gauthama, Kusrestuwardhani, Alkadri (ed), Budaya Jawa dan Masyarakat Modern, Jakarta: Pusat Pengkajian Kebijakan Teknologi Pengembangan Wilayah.

Geertz, C. (1960). *The Religion of Java*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

_____. (2014). *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*. Depok: Komunitas Bambu.

Gennep, A. van. (1960). *The rites of passage*. Chicago: University of Chicago Press.

Gillespie, Kirsty. 2019. The Effect of Contact History on Oceanic Music. In *The Sage International Encyclopedia of Music and Culture*, edited by Janet Sturman. Thousand Oaks, California: SAGE Reference.

Graafland N. *Minahasa Negeri, Rakyat, dan budaya*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti. 1991

_____. (1986). *Minahasa Masa Lampau dan Masa Kini*. Terj. Josst Kullit. Bandung: Lembaga Perpustakaan Dokumentasi dan Informasi.

Gramsci, A. (1999). *Selections From the Prison Notebooks*. London: Elecbook.

Grant, Catherine. 2012. "Rethinking Safeguarding: Objections and Responses to Protecting and Promoting Endangered Musical Heritage." Ethnomusicology Forum.

Guillot, C. (1981). Kiai Sadrach: Riwayat Kristenisasi di Jawa, Terjemahan Asvi Marwan Adam, Jakarta: Grafiti Pers.

Haning, Paul A. 2013. *Foeh Mbura: Raja, Pendidik dan Penginjil*. Second Edition ed. Kupang: CV Guntur Berisi Pustaka.

_____. 2015. *Expedisi Sangga Ndolu ke Batavia*. Kupang: Anonymous.

Haviland, W. A. (1993). *Antropologi Jilid 2*. Jakarta: Erlangga.

Heddy Ahimsa-Putra, (2012). *Fenomenologi Agama:* Walisongo. Jurnal Penelitian Sosial keagamaan, Vol. 2 Nomor 2. Semarang: LPPM UIN Walisongo

Herusatoto, B. (1987). *Simbolisme dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: Hanindita Graha Widya.

Hesselgrave, David J. dan Edward Rommen. (1994). Kontekstualisasi: Makna, Metode dan Model, Jakarta: BPK Gunung Mulia/

Hildebrandt, Wilf. (1995). *An Old Testament Theology of the Spirit of God*. Massachusetts: Hendrickson Publisher.

Hobsbawm, E., & Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. United Kingdom: Cambridge University Press.

Howard, Keith David. 2016. "Christianity and Korean Traditional Music." In *The Oxford Handbook of Music and World Christianities*, edited by Jonathan Dueck and Suzel Ana Reily, 629-648. Oxford: Oxford University Press.

Huria Kristen Batak Protestan, (2002). *Tata Gereja HKBP 2002*. Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP.

_____, (2009). *Tata Gereja HKBP 2002 Dung Amandemen Parjolo*.

_____, (2015). *Tata Gereja HKBP 2002 Dung Amandemen Paduahon*.

_____, (2018). *Tata Gereja HKBP 2002 Dung Amandemen Patoluhon*.

_____, (2020). *Almanak*, Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP.

Hutauruk, J.R. (1988). *Kemandirian Gereja*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

_____. (2001/2018). *Menata Rumah Allah*. Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP.

_____. (2011). *Lahir, Berakar dan Bertumbuh di Dalam Kristus: Sejarah 150 Tahun HKBP*.

Idaman, 2005. *Ritual, Identitas, dan Modernitas: Redefinisi Kepercayaan Aluk Todolo di Tana Toraja, Sulawesi Selatan*. Tesis MA. CRCS UGM Yogkakarta.

Idaman. 2011. "Nilai-Nilai Budaya *Kalo* dan Relevansinya dengan Upaya Penyelesaian Sengketa Tanah pada Masyarakat Tolaki di Kabupaten Konawe Sulawesi Tenggara" dalam Ibrahim dan Jannes Alexander Uhi (eds.), *Sepotong Tradisi Seuntai Makna: Sebuah Usaha Menggali Filsafat Nusantara,* Yogyakarta: Khomsa.

Imanuella, S. K. (2017). *Perubahan Bentuk Tradisi Mangrara Banua Sebagai Upacara Penahbisan* Tongkonan-*Kajian Fungsi Pertunjukan*. Universitas Indonesia.

Iswanto, and Alexander, Ferdinant. "Perspektif Inklusif Pendidikan Agama Kristen terhadap Teks Kerja Pada Masyarakat Dawan di Nusa Tengara Timur" (n.d.): 4–8.

_____, and Marsi Bombongan Rantesalu. *Etnopedagogis Kristen Pada Ume Kebubu Masyarakat Dawan di Desa Noenoni Kabupaten Timor Tengah Selatan Nusa Tenggara Timur*. Preprint. AgriXiv, February 6, 2020. Accessed February 25, 2020. https://osf.io/sp47r.

_____, et al. "Supernatural Signification System Amuf on Death Ritual Speech Nen Fen Nahat in Boty Society." *International Journal of Linguistics, Literature and Culture, 4(2), March 2018, 46-57* Vol 4 No 2 (2018). Retrieved from https://sloap.org/journals/index.php/ijllc/article/view/87.

Jan Sihar Aritonang and Karel Steenbrink (ed). (2008). A History of Christianity in Indonesia, Leiden: Brill.

Jonathan W. Long, Frank K. Lake, Ron W. Goode, and Benrita Mae Burnette. "How Traditional Tribal Perspectives Influence Ecosystem Restoration." *ECOPSYCHOLOGY* 12, no. 2 (June 2020): 74.

Jongeling, M.C. 1976. *Benih yang Tumbuh X: Suatu Survey Mengenai Gereja Protestan Sulawesi Tenggara (GEPSULTRA)*. Jakarta: Lembaga Penelitian dan Studi Gereja-gereja di Indonesia.

Jordon, James B. (1986). The Sociology of The Church: Essays in Reconstruction, Texas: Geneva Ministries.

Jurnal, Makalah, Laporan Penelitian, Skripsi, dan Tesis

Kecamatan Pare dalam Angka 2011. (2011). Kediri: Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri.

Kecamatan Pare dalam Angka 2012. (2012). Kediri: Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri.

Kecamatan Pare dalam Angka 2014. (2014). Kediri: Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri.

Kecamatan Pare dalam Angka 2017. (2017). Kediri: Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri.

Kertzer, D. I. (1988). *Ritual, Politic and Power*. New Heaven and London: Yale University Press.

Kirkpatrick, Frank G, 1994., *Together Bound: God, History and Religious Community*, New York: Oxford University Press

Klift -Snijder A.G. van der, 1996, *"Geroepen, gezonden en gezegend,Memoires van een zendelingsvrouw in Zuidoost-Celebes."* Bewerkt door dr. Chr.G.F. de Jong. Zoetermeer: Boekencentrum/ Kampen: Stichting WZOK.

Koentjaraningrat. (1984). *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka.

_____. (1990). Pengantar Ilmu Antropologi cet ke-8. Jakarta: PT Rineka Cipta.

_____. (1994). *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.

_____.2005. *Pengantar Antropologi II Pokok – Pokok Etnografi*. Jakarta: Rineka. Cipta.

Koodoh, Erens Elvianus dan Idaman. "Islam, Adat, and Conflict Resolution: Study of Mosehe Ritual in the Tolaki People of Konawe Regency, Southeast Sulawesi", *JICSA Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia*, Vol. 2, No. 1, 2013, h. 107-136.

Kosel, S. 2005. Christian Mission in an Islamic Environment: Religious Conversion in North Sulawesi in the Light of a Case-Study from Bolaang Mongondow. *Paideuma, 51*, 41-65. Retrieved July 20, 2020, from www.jstor.org/stable/40341886.

Kraemer, Hendrik, 1958, *From Missionfield to Independent Church: Report on a decisive in the growth of indigenous churches in Indonesia,* London: SCM Press

Kunene, D. P. (1968). The African Writer's Response. *The African Writer's Response, 15*(4), 19-24. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/4184935

Lawendatu Sovian, (2011). *Sasalamate dalam Perspektif Sosiologi Sastra Fenomenologis,* Harian Manado Pos 21/1

Lawole, Pieter Rata dan Sonaru, Gusti. 1982. *Rundu Walaka: Gumul Juang GEPSULTRA,* Kendari: Majelis Sinode GEPSULTRA.

Leach, E. R. (ed.), 1960, *Aspects of Caste in South India, Ceylon, and North-West Pakistan*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Leirissa, R.Z., et.al (red.), 1982, *Maluku Tengah di Masa Lampau:*

Gambaran Sekilas Lewat Arsip Abad Sembilan Belas, Jakarta: Arsip Nasional Republik Indonesia

---------- (2004)., et.al., *Ambonku doeloe, kini, esok,* Ambon: Pemerintah Kota Ambon, cetakan pertama

Li, Jun. "Ethical Challenges in Participant Observation: A Reflection on Ethnographic Fieldwork" (2008): 101–103.

Listya, Agastya R. 2010. "Kontekstualisasi Musik Gereja: Sebuah Keniscayaan." *Jurnal Musik* 1 (3).

_____. 2018. "The Conceptualization and Sustainability of Rotenese Gong." Ph.D., Music Department, Otago University.

Lombard, D. (2005). *Nusa Jawa: Silang Budaya 1*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

Lumbantobing, A. (1967). *Sisingamangaraja I-XII*. Medan.

_____. (1996). *Makna Wibawa dan Jabatan dalam Gereja Batak*: Jakarta: BPK Gunung Mulia.

_____. (2018). *Tumbuh Lokal Berbuah Universal*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

_____, Darwin, & Pasaribu, Sunggul. (2005). *Tegar Dalam Badai, Teguh Mencipta Damai*. Pematangsiantar: L-SAPA.

Luther, M. (1959). *Three Treatises*. Translated by A.T.W Steinhauser, revised by Frederick C.

Magallanes, Catherine J Iorns. "MAORI CULTURAL RIGHTS IN AOTEAROA NEW ZEALAND: PROTECTING THE COSMOLOGY THAT PROTECTS THE ENVIRONMENT" 21 (n.d.): 56.

Magnis-Suseno, F. (1984). *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: PT. Gramedia .

Mansur, S. (2004). Pemikiran Intelektual Muslim tentang Kristenisasi di Indonesia 1966-1998: Studi Pemikiran Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry, dan Abujamin Roham. *Alqalam: Jurnal Kajian Keislaman, 31*(1), 162-186.

Mapaya, Madimabe. 2013. "Music traditions of the African indigenous churches: A Northern Sotho case study." *Southern African Journal for Folklore Studies Vol* 23:46-61.

Markus, Manhart Thomas. 2005. "A Song for Lowalangi-The Interculturation of Catholic Mission and Nias Traditional Arts with Special Respect to Music." Ph.D, Southeast Asia Studies Programme, National University of Singapore.

Martasudjita, E. (2010, Maret). Proses Inkulturasi Liturgi di Indonesia. *Studia Philosophica et Theologica, 2010*(1), 39-60.

Maspaitella, Elifas Tomix, 2008, "Persoalan Seputar Injil dan Adat

di GPM: Perang Tanding Pandangan Dunia", dalam *Pendeta di Tengah Pusaran Zaman. Biografi Pdt. (Em.) Dominggus Louhenapessy,* Editor: Rudy Rahabeat & Hery Siahay, GalangPress, Yogyakarta

----------, 2015., "Harta dalam Piring Tua: Jejak Guru Injil Asal Maluku di Tanah Biak, Papua", dalam *Delapan Dekade GPM Menanam, Menyiram, Bertumbuh dan Berbuah: Teologi GPM dalam Praksis Berbangsa dan Bermasyarakat,* editor Elizabeth Marantika, Steve G. Chr. Gaspersz, Markus Takaria, Elifas Tomix Maspaitella, Ambon, Salatiga: GPM dan Satya Wacana University Press

Mawuntu, M.L. (2017). *Redefinisi dan Rekonstruksi Tou*. Disertasi Fakultas Teologi UKSW Salatiga.

_____, Marhaeni. *Aku, Dia, Kamu, Mereka dan Itu.* Dalam Rut K. Wangkay, dkk,

Maxwell, L. (2002). Luther on the Calling of Ministriy Ecclesiae, dalam Pittelco, *Shepherd the*

McLean, Mervyn. 1986. "Towards a typology of musical change: missionaries and adjustive response in Oceania." *The World of Music* 28 (1):29-43.

Melamba, Basrin., dkk, 2019. "Zending and culture of tolaki tribe in southeast sulawesi, 1916-1942". *Jurnal Sejarah Citra Lekha*, Vol. 4, No. 1, 2019, hlm. 53-60.

Meyer, Birgit. 1998. "'Make a complete break with the past.'Memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse'." *Journal of religion in Africa* 28 (3):316-349.

MPSS, P. (2015). *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan.

Mubvumbi, Paradzayi David 2019. *Christianity and Traditional Religions of Zimbabwe: Contrasts and Similarities*. 3rd Edition ed. Bloomington, IN: iUniverse.

Muhsinin, M. (2019). Pendapat Masyarakat Islam terhadap Kristenisasi (Studi Kasus di Perak Barat Surabaya). *Al-Hikmah: Jurnal Studi Agama-Agama, 5*(1), 1-14. Retrieved from http://journal.um-surabaya.ac.id/index.php/Ah

Namah Benu (Usif-Raja). "Wawancara: Perbedaan Orang Boti Dalam Dan Boti Luar." Desa Boti, Kie, Pkl 09.00, June 19, 2019.

Ne' Tato Dena. 2016. *Tominaa Sando* (sebutan untuk imam adat di Toraja yang khusus memimpin upacara atau ritual *Rambu Tuka*). *Wawancara*, Makale, 22 Juni 2016,17 dan 19 Maret 2017

Nederlandsch Zendeling Genootschap Regent Kediri aan het Zendingsconsulaat Van Heutsz Boulevard 17 te Batavia Centrum: Liquidatio Land Pareredjo, 23 April 1937.

Ngelow, Zakaria J., "Traditional Culture, Christianity and Globalization in Indonesia: The Case of Torajan Christians", *Inter-Religio* 45 / Summer 2004

Niebuhr, H. Richard. (2001). Christ and Culture, New York: Harper & Row

Niemeijer, H. E. (2010). *Arsip Pengurus Gereja Protestan Di Hindia Belanda/ Indonesia (GPI) 1844-1950*. Jakarta: ANRI.

Niles, Don. 2000. "Polynesian hymns in Papua: the synthesis of a Christian educational tool and local creative expression." *Journal of International Development and Cooperation* 6 (1):145-158.

Nommensen, J,T. (2003). *Ompu i Toean Ephorus Dr. Ingwer Ludwiq Nommensen: Parsorion Dohot Na Niulana*. Tarutung: Yayasan R.P.L Tobing.

Nooy-Palm, H. (1979). *The Sa'dan Toraja: A Study Of Their Social Life and Religion*. Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal-.

_____. 1979. *The Sa'dan Toraja: A Study of their Social Life and Religion: Orga-nization, Symbols and Beliefs*. The Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1986. *The Sa'dan Toraja: A Study of their Social Life and Religion: Rituals of the East and West*. The Hague: Martinus Nijhoff.

_____, 2008. *Akulturasi agama dan budaya: Studi tentang interpretasi nilai-nilai agama Kristen kedalam budaya lokal masyarakat Boti*, tesis s2 Sosiologi, UGM.

Ogbonnaya, Joseph. 2017. *African Perspectives on Culture and World Christianity*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Ohkawa, H. (2015). Deculturation: A Secret of Birth. *Annals of Business Administrative Science, 14*. doi:http://doi.org/10.7880/abas.14.247

Onuzulike, Uchenna. 2008. ""African crossroads: conflicts between African traditional religion and Christianity"." *International Journal of the Humanities* 6 (2):163-169.

Otubah, Grace Ifeoma. "DIFFERENT RITUAL SYMBOLS IN IGBO TRADITIONAL RELIGION AND THEIR FUNCTIONS" (n.d.): 169–170.

Paassen, Yan van. (1990). *Beberapa Data Sejarah Kristen di Sulut Sejak 1500*. Pineleng: Seminari Tinggi Filsafat Pineleng.

Pakpahan, Muchtar. (1999). *Budaya Politik Pemerintah Desa di Batak Toba*. Jakarta: Bumi Intitama Sejahtera.

Palar, H. B. (2019). *Wajah Lama Minahasa*. Bogor: Yayasan Gibbon Indonesia.

Panjaitan, Th. (1974). *Panggilan dan Suruhan Allah*. Pematangsiantar: Kantor Zending HKBP.
Parkin, H. (1975). *Batak Fruit of Hindu Thought*. Amazon: The Christian Interature Society
Parsen, Y.Van. *Blas Palomino dan Lorenso Garralda. Dua Misionaris dan Martir di Minahasa*. Manado: Lotta, 2003.
Partonadi, Soetarman Soediman. (2001). *Komunitas Sadrach dan Akar Kontekstualnya*, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.
Patria, N., & Arief, A. (2003). *Antonio Gramsci Negara dan Hegemoni,*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
Patty, Verry, 2018, *Molukse Theologie in Nederland: Agama Nunusaku en Bekering*, Amsterdam: Vrije Universiteit
Pdt. Samuel Panggalo. 2017. Pendeta Gereja Toraja. *Wawancara*, Pa'gassingan, 13 Maret 2017
Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP
Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP.
Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP.
Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP.
Pedersen, P.B. (1975). *Darah Batak dan Jiwa Protestan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
Pingak, Ch. 1963. *Dokumenta Kolaka*. Kolaka: Pemda Tingkat II Kolaka.
Pinontoan, Denni H. R. (2013). *Gereja yang Berpijak dan Berpihak*. Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books.
_____ (2015) "Menuju Teologi Identitas: Kajian atas Rekonstruksi dan Representasi Moral Kristen Barat terhadap Makna Mu'kur di Minahasa." *Indonesian Journal of Theology*, Vol. 3, Nomor 1, hlm. 1-34. https://doi.org/10.46567/ijt.v3i1.63
_____ (2019). "Agama (Tua) Minahasa dalam Mitos, Ritus dan Kultus". Dalam *Agama dan Kepercayaan Nusantara*, diedit oleh Sumanto Al Qutuby dan Tedi Kholiludin. Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press.
_____ (2019). *Walian dan Tuang Pandita: Perjumpaan Agama Minahasa dengan Agama Kristen pada abad 19*. Yogyakarta: Pustaka Pranala
Pratelaning Namanipoen Moerid-moerid ing Pamoelangan Zending ing Sidoredjo (Stamboek), GKJW Jemaat Sidorejo.
Prior, Jhon Mansford dan Georg Kirchberger. (1996). *Iman dan Transformasi Budaya*, Ende: Nusa Indah.
Purba, Mauly. 1987. "Review of research Into the Gondang Sabangunan musical genre In Batak Toba society Of North Sumatra." *Etnomusikologi* 1 (1):24-39.

_____. 2000. "Gereja dan adat: kasus Gondang Sabangunan dan Tortor." *Antropologi Indonesia* 62:25-41.

Purba, Mauly. 2002. "Gondang Sabangunan ensemble music of the Batak Toba people: musical instruments, structure, and terminology." *Journal of Musicological Research* 21 (1-2):21-72.

Raco, J. R. (2010). *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: PT. Grasindo.

Rahmah, N. N. (2020, Juni). Strategi Dakwah Mohammad Natsir: Respon terhadap Kristenisasi dan Nativisasi di Indonesia. *Jurnal Al-Aqidah: Jurnal Ilmu Aqidah Filsafat, 12*(1), 48-63.

Rappoport, Dana. 2004. "Ritual music and Christianization in the Toraja highlands, Sulawesi." *Ethnomusicology* 48 (3):378-404.

_____. 2004. "Ritual music and christianization in the Toraja's Highlands, Sulawesi", *Ethnomusicology*, Vol. 48, No. 3 (Fall, 2004), pp. 378-404.

Ratna, N. K. (2010). *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Renwarin, Paul Ricard. (2007) *Matuari Wo Tona'as. Dinamika Budya Tombulu di Minahasa.* Jilid I: Mawanua. Jakarta: Cahaya Pineleng, 2007.

Ricklefs, M. (2008). Religious Reform & Polarization in Java. *Isim Review, 21*, 34-35.

_____ (2006). The Birth of the Abangan. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI), 162*(1), 35-55. Retrieved from Brill. com

_____. (2012). *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to Present*. Singapore: NUS Press .

Ricœur, Paul, and John B. Thompson. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*. New York: Cambridge University Press, 2016.

Robby Kapesea, and Thomas McNamara. "'We Are Not Just a Union, We Are a Family' Class, Kinship and Tribe in Zambia's Mining Unions." *Dialectical Anthropology* 44 (January 11, 2020): 158–160.

Rustopo. (2007). Menjadi Jawa: Orang-Orang Tionghoa Dan Kebudayaan Jawa Di Sura-karta 1895-1998. Yogya-karta: Penerbit Ombak.

Sangti, B. (1977). *Sejarah Batak*. Balige: Karl Sianipar Company

Sanneh, Lamin, 1993, *Encountering the West: Christianity and the Global Cultural Process*, Maryknoll, New York: Orbis Books

Santoso, P. (2013). Inkulturasi Budaya Jawa dan Ajaran Kristen Pada Komunitas Jemaat GKJW di Kota Surabaya. *BioKultur, II*(1), 85-104.

Sariman, S. (2019, April). Strategi Misi Sadrach: Suatu Kajian yang Bersifat Sosio Historis. J*urnal ABDIEL, 3* (1), 17-32.

Saruan, Josef Manuel. (1991). *Opo dan Allah Bapa: Suatu Studi Mengenai Perjumpaan Agama Suku dan Kekristenan di Minahasa*. Disertasi. Jakarta: The South East Asia Graduate School of Theology.

Saruan, Josef Manuel. *Opo dan Allah Bapa. Suatu Studi mengenai Perjumpaan Agama Suku dan Kekristenan di Minahasa*. Dr. diss. The South East Asia Graduate School of theology, 1991.

Schouten, Mike J.C. *Leadership and Social Nobility in a Southeast Asia Society Minahasa, 1677-1983*. Leinden: Leinden KITLV Press, 1998

Schrieke, B.J.O. 1955–1957 *Indonesian Sociological Studies*. 2 parts. The Hague/Bandung: W. van Hoeve.

Scobie, Charles H H. "ISRAEL AND THE NATIONS: AN ESSAY IN BIBLICAL THEOLOGY." *TYNDALE BULLETIN* (1992): 23.

Sekretariat Umum MPH Sinode GPM, 2017, *Ajaran Gereja Gereja Protestan Maluku,* Ambon: Percetakan GPM

Serat Pratanda Kelahiran, Warga Pasamuwan Kristen tuwin Pratanda Nikah, 2015, GKJW Jemaat Sidorejo.

Serat Pratanda Kelahiran, Warga Pasamuwan Kristen tuwin Pratanda Nikah. Kediri: Gredja Kristen Djawi Wetan.

Seymour Jack, (2016). *Memetakan Pendidikan Kristiani, Jakarta: BPK Gunung Mulia*

Shaffer, Jacquiline. 1956. "Experiments in indigenous church music among the Batetela." *African Music: Journal of the International Library of African Music* 1 (3):39-42.

Siagian, R.J. (2016/2019). *Sahala Bagi Pemimpin*. Pematangsiantar: Lembaga Bina Warga dan L-SAPIKA INDONESIA.

_____. (2017). *Gereja dan Kekuasaan*. Pematangsiantar: Lembaga Bina Warga HKBP dan Sekolah Pendeta HKBP.

_____, (2020). *Menghadirkan Gereja yang Ramah*. Pematangsiantar: L-SAPIKA INDONESIA.

Sianipar, F.H (1978). *Barita ni Ompu i: Dr. Justin Sihombing*. Pearaja Tarutung: Kantor Pusat HKBP

Sibarani, S. (2006). *Raja Batak*. Jakarta: Partano Bato.

Sidjabat, W.B. (1978). *Ahu Sisingamangaraja*. Jakarta: Sinar Harapan.

Simalungun, Pematangsiantar: Gereka Kristen Protestan Simalungun.

Sinode Gereja-gereja Kristen Jawa. (2005) Tata Gereja dan Tata Laksana GKJ, Salatiga: Sinode Gereja-gereja Kristen Jawa.

Sinode Gereja-gereja Kristen Jawa. (2005). Pokok-pokok Ajaran GKJ edisi 2005, Salatiga: Sinode Gereja-gereja Kristen Jawa.

Sirait, K. (2005). *Berjuang Untuk Kemandirian Gereja Batak*. Jakarta: T.P Arjuna

Situmorang, S. (2009). *Toba na Sae*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Siwu, Richard A.D. (1993). *"Opoism" of the Minahasan can be used as a Framework for doing Theology* dalam David H. Tulaar (ed.), *"Opoisme" Teologi Orang Minahasa*. Tomohon: Letak.

Slob, Jaspert. (2003) "Superioritas Kekristenan Barat dan Pengalaman Gereja di Minahasa". Dalam *Kemandirian Berteologi: Pelayanan Tiada Akhir: Buku Penghormatan HUT ke-70 Pdt. Prof. Dr. Wilhelmus Absalom. Roeroe*. Peny. Albert O. Supit, Augustien Kapahang-Kaunang, Kemerlien Ondang. Tomohon: UKIT Press, hlm. 94-95.

Smith, James K. A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*, 2009.

———. *You Are What You Love*. Place of publication not identified: Baker Publishing Group, 2016. Accessed July 22, 2020. http://api.overdrive.com/v1/collections/v1L1BcAAAAA2A/products/48b8dde3-5d28-4a12-9cab-600af1d97b32.

Soekotjo, S.H. (2009). *Sejarah Gereja-gereja Kristen Jawa (GKJ) Jilid I: Dibawah Bayang-bayang Zending (1868-1948)*, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.

Soleiman, Yusak. (2012). *Pangumbaran in Bang Wetan: The Dutch Reformed Church Late Eighteenth Century Jawa-an Eastern Adventure*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Somba, Hendry, (2016). Upacara adat Tulude sebagai Manifestasi Daerah yang berkepribadian Budaya https://sulutpos.com/tag/sekilas-tentang-tulude 4/2/2016 diakses 2 Juli 2020

Staatsblad van Nederlandsch Indie No. 372, 27 Juni 1932. Diunduh dari delpher.nl.

Suharjo, & Fatoni, U. (2017). Radio Dakwah dan Upaya Menangkal Kristenisasi. *Jurnal Askopis, 1*(2), 69-80. Retrieved from http://journal.askopis.id/ja

Sukamto. (2016). Perjumpaan Antar Agama di Nusantara dari Abad XIV sampai Abad XVII dalam Catatan-Catatan Berita Asing. *Prosiding Konferensi Nasional Sejarah X: Budaya Bahari dan Dinamika Kehidupan Bangsa dalam Persepektif Sejarah* (pp. 1-27). Jakarta: Direktorat Sejarah, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Sumardianta, J & Wahyu Kris AW, (2018). *Mendidik Generasi Z dan A. Jakarta:* Kompas Gramedia.

Suminar, Erna. "PERSEPSI SUKU BOTI TERHADAP

LINGKUNGAN HIDUP." *ENSAINS JOURNAL* 1, no. 2 (October 1, 2018): 89–90.

Supit, Bert. Minahasa Dari Amanat Watu Pinawetengan Sampai Gelo Minawanua. Jakarta: Sinar Agape Press, 1986.

Suprihadi Sastrosupono, M. (1984). Sinkretistme dan Orang Kristen Jawa, Bandung: Lembaga Literatur Baptis.

Suseno, Franz Magnis. (1984). *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, Jakarta: Gramedia.

Swazey, Kelli A., 2008. *Carrying Culture and Re (creating) Nation through Christianity: Minahasan Culture and Identity in Transnational Indonesian Churches in New England*. Tesis MA tidak dipublikasikan. University of Hawai'i at Manoa.

Tafjord, Bjørn Ola. "Indigenous Religion(s) as an Analytical Category." *Method & Theory in the Study of Religion* 25, no. 3 (2013): 221–243.

Tangdilintin, L. T. (2014a). Tongkonan *Rumah Adat Toraja Arsitektur dan Ragam Hias Toraja*. Makassar: Lembaga Kajian dan Penulisan Sejarah Budaya Sulawesi Selatan.

_____. (2014b). *Toraja dan Kebudayaannya*. Makassar: Lembaga Kajian dan Penulisan Sejarah Budaya Sulawesi Selatan.

Taniputera, I. (2008). *History of China.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Tapilatu, M, 2008, "Gereja Protestan di Indonesia dan Pelayanannya di Maluku", dalam dalam *Pendeta di Tengah Pusaran Zaman. Biografi Pdt. (Em.) Dominggus Louhenapessy,* Editor: Rudy Rahabeat & Hery Siahay, GalangPress, Yogyakarta

Tarimana, Abdurrauf. 1985. *Kebudayaan Tolaki*. Jakarta: Balai Pustaka.

Taroreh, Rinto. *Dokumen mitologi Leluhur Minahasa.* Cetakan sendiri.

Tatengkeng Umiyati, (2014) *Simbol Verbal Sasalamate Tamo dalam upacara adat Tulude di masyarakat Kecamatan Tabukan Utara Kepulauan Sangihe, repository.ung.ac.id*

Taulu, H.M. *Bunga Rampai Sejarah dan Atropologi. Manado*: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Kantor Wilayah Propinsi Sulawesi Utara. 1981.

Taum, Yoseph Yapi. "TRADISI FUA PAH: RITUS DAN MITOS AGRARIS" (n.d.): 22.

Th . van den End, Chris G. F. de Jong and Kees de Jong "Christianity In Central And Southern Sulawesi" dalam Aritonang, Jan Sihar dan Steenbrink, Karel. 2008. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden: Brill.

Thomson, Larry Kenneth. 2000. "The Effect of the Dayak Worldview, Customs, Traditions, and Customary Law (Adat-Istiadat) on the Interpretation of the Gospel in West

Kalimantan, Indonesian Borneo." 122, The Faculty of Theology, Acadia University.

Tilaar, H .A.R. *Mengindonesia: Etnisitas dan Identities Bangsa Indonesia. Jakarta: Rineka Cipta,* 2007.

Titaley, J. (2020). *Berada Dari Ada Walau Tak Ada.* Semarang: eLSA.

Tjahjono Widijanto, (2020). Dari Jagad Wayang Hingga Perahu Lalotang Segugus Esai Budaya, Lamongan: Pagan Press

Tobar, Muhammad, M. Tahir Kasnawi, dan M. Ramli AT.. (2020) ."Hubungan Antar Strata Sosial dalam Masyarakat Modern (Kasus Rampanan Kapa' dalam Masyarakat Toraja)." *Hasanuddin Journal of Sociology 2*, 15–34.

Tobing, Ph. (1963). *The Structure of The Toba Batak Belief in the High God.* Amsterdam: South and South – East Celebes Institute for Culture.

Tolinggi Susanti, (2012). *TULUDE Studi Komparasi Menurut Perspektif Islam Dan Kristen Di Pohuwato,* https://repository.ung.ac.id/

Tonga, L. Klesma. 1999. "Partisipasi GEPSULTRA Dalam Pembangunan: Suatu Studi Tentang Partisipasi GEPSULTRA Dalam Peningkatan Sumber Daya Manusia melalui Program Motivator". Skripsi STT Intim Makassar.

Tulaar, David. (1993). *"Opoime", Teologi Orang Minahasa.* Tomohon: Letak.

Tumbelaka, Gratciadeo, Izak Y. M. Lattu dan David Samiyono. (2020). "Negosiasi Identitas Kekristenan dalam Ritual Kampetan di Watu Pinawetengan Minahasa." *Jurnal Anthropos: Jurnal Antropologi Sosial dan Budaya,* Vol. 6, Nomor 1, hlm. 1-9. https://doi.org/10.24114/antro.v6i1.15855

Uittreksel uit het Register der Besluiten van den Resident van Kediri. Kediri 12 Augustus 1937.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah. (1999). *Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 Nomor 60.*

USA: Concordia Theological Seminary Press.

Van den End. (2007). Ragi Carita 1: Sejarah Gereja di Indonesia 1500-1860 Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Van Dijk, Rijk A. 2001. "Contesting silence: the ban on drumming and the musical politics of Pentecostalism in Ghana." *Ghana Studies* 2001:31-64.

Vanhoozer, Kevin J., James K. A. Smith, and Bruce Ellis Benson, eds. *Hermeneutics at the Crossroads*. Indiana series in the philosophy of religion. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

Vergouwen, J.C. (1986). *Masyarakat dan Hukum Adat Batak Toba*. Yogyakarta: *LKiS*

_____. 1986. *Masyarakat dan hukum adat Batak Toba (Terjemahan)*. Jakarta: Pustaka Azet.

Verzoek van den Kerkeraad der Jav. Chr. Gemeente Sidareja (Pareredjo) afstrist met het Inlandsch besluit/recht van oenige stukken grond in de desa Gedangsewu, 3 Augustus 1937

Waters, Brent. *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*. UK: Ashgate, 2006.

Waterson, R. (2009). *Paths and Rivers: Sa'dan Toraja Society in Transformation*. Leiden: KITLV Press.

Weber, M. (1925/1979). *Economy and Society*. London: University of California Press.

_____, 1963, *The Sociology of Religion,* translated by Ephraim Fischoff, Introduction by Talcott Parsons, London: Methuen & Co. Ltd

Wenas, Jessy. (2007). *Sejarah dan Kebudayaan Minahasa*. Manado: Institut Seni Budaya Sulawesi Utara.

wereldculturen.nl. *Instituering Madjeles Agoeng (Javaanse Synode) te Mojowarno, Oost-Java*. Diunduh Juli 5, 2020, dari Nationaal Museum van Wereldculturen: http://collectie.wereldculturen.nl/

White James Emery, (2017). *Meet Generation Z: Understanding and Reaching The New Post-Christian World*. Baker Publishing Group, Printed in the United States of Amerika

Widi Artanto, (2008). Menjadi Gereja Misioner dalam Konteks Indonesia, Yogyakarta: Tpk

Wiyono, Gani. "TIMOR REVIVAL: A HISTORICAL STUDY OF THE GREAT TWENTIETH-CENTURY REVIVAL IN INDONESIA" (2001): 25.

Wonga, Germanto. 2007. *Matahilo Mowewe: Suatu Kajian Historis-Misiologis Terhadap Masuknya Injil Di Mowewe dan Maknanya Bagi Kehidupan Jemaat Dewasa Ini.* Skripsi STT Intim Makassar.

World Christian Council, 1982, *Baptism, Eucharist And Ministry,* Faith And Order Paper No. 111, Geneva: WCC

www.bitungkota.bps.go.id. Kota Bitung Dalam Angka, (2020). Diakses tanggal: 14 Juli 2020

Yuana, L. (2019, Desember 19). *Times Indonesia*. Retrieved from timesindonesia.co.id: https://www.timesindonesia.co.id/read/news/244258/sejarah-gereja-zaman-kolonial-membangun-masa-depan-umat-kristen

Zarra III Ernest J, (2017). *The Entitled Generation: Helping Teachers*

Teach and Reach The Minds and Hearts of Generation Z Published by Rowman & Littlefield, Printed in the United States of Amerika

Zemp, Hugo. 1971. "Instruments de musique de Malaita (I)." *Journal de la Société des Océanistes* 27 (30):31-53.

Zendingsconsul Batavia Centrum aan den Welkerwaarden Heer Ds. E.G. van Kekem. 14 December 1939.

Zhao F, Ahmad R, Liao P (2019) Cross-Cultural Adaptation of International Talents from the Belt and Road Countries: A Case Study of Suzhou Vocational University. Arts Social Sci J 10: 443. doi: 10.4172/2151-6200.1000443

Majalah dan Artikel Internet

FB Grup Gereja Kristen Jawa Nehemia, https://m.facebook.com/groups/89552572142?view=permalink&id=10153734493287143 akses 14 Juli 2020

http://www.restrojaksel.info/polsek-kebayoran-lama-info-satwil/pagelaran-wayang-kulit-2.html akses 21 April 2015

http://gkjbekasi.org/konggres-kebudayaan-jawa-2014-khidmat-meriah-penuh-makna. akses 9 Mei 2015

Majalah Gembala No. 166 TH Ke 44- Januari 2015

https://beritamanado.com/tulude-adalah-perayaan-adat-yang-sakral-dan-mendalam. Diakses tangga: 14 Juli 2020

Informan

Informan PY, 28 Februari 2015

Informan U, 3 Maret 2015

Informan PL, 11 Maret 2015

Informan PA, 14 Maret 2015

Informan PK, 22 Maret 2015

Informan PA, 16 Oktober 2014

Sumber informasi lisan: Rinto Taroreh.

Wawancara

Wawancara dengan Sovian Lawendatu Budayawan sekaligus sastrawan sangir di Kota Bitung, 25 Juni 2020

Wawancara Benny Bansaleng, Pemerhati budaya Sangir di Kota Bitung pada 1 Juli 2020

Wawancara James Tuwonaung, pemerhati budaya Sangir di kota Bitung, pada 1 Juli 2020

Wawancara dengan Yan O Kalampung. Aktivis gerakan kaum muda dan Pemerhati budaya Sangir di Kota Bitung, pada 30 Juni 2020

Wawancara dengan Christianto Janis Pemerhati Generasi Z di Pulau Lembeh Bitung, pada 30 Juni 2020
Wawancara dengan Rudi, staff Balai Desa Sidorejo, pada 22 Juni 2020.
Wawancara dengan Joko Karebet, ketua paguyuban seni *Jaranan* Sabdo Manggolo, pada 22 Juni 2020.
Wawancara dengan Yunani, staff Balai Desa Sidorejo, pada 27 Juni 2020.
Wawancara dengan Dwi Cahcoyo, pendeta GKJW Jemaat Sidorejo pada 6 juli 2020.
Wawancara dengan Wahyu staff Balai Desa Sidorejo, pada 7 Juli 2020.
Wawancara dengan Jeffri Nicksen Pah dan Fransina Pah (pengelola Sanggar Tari dan Musik Rote *Nusa Tuak Meni,* kota Ba'a) pada tanggal 23 Februari 2015.
Wawancara dengan Hesron Malelak (seorang guru seni dan budaya di SMPN 1 Oele, desa Daleholu) pada tanggal 9 Juni 2015.
Wawancara dengan Chornelis Tuy (seorang *maneleo fetor* dan peladang dari dusun Oele, desa Daleholu) pada tanggal 10 Juni 2015
Wawancara terpisah dengan Yosias Dethan (seorang petani dan *manahelo* dari dusun Seda, desa Pilasue) pada tanggal 15 Juni 2015.
Wawancara dengan Pdt. Beny Zakarias (mantan Ketua Majelis Jemaat GMIT Klasis Lobalain, Rote) pada tanggal 12 Juni 2020.

unwahas

UNIVERSITAS WAHID HASYIM

SEMARANG – INDONESIA

www.unwahas.ac.id

Profil Penulis

AGASTYA RAMA LISTYA

Agastya Rama Listya merupakan pengajar pada Program Studi Seni Musik, Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW). Agastya menyelesaikan Pendidikan S1 dalam bidang Teori dan Komposisi pada Intitute Seni Indonesia, Yogyakarta, Pendidikan S2 Musik Gereja dan Direksi Paduan Suara di Lutheran Seminary dan Saint Olaf, College, USA dan Program PhD dalam bidang Etnomusikologi dari Otago University, Selandia Baru.

ADI PUTRA SURYA WARDHANA

Adi Putra Surya Wardhana adalah alumnus Ilmu Sejarah, Fakultas Ilmu Budaya, UNS. Salah satu tulisannya berjudul "Pahlawan yang Terlupakan: Kader Keluarga Berencana dalam Politik Seksualitas di Surakarta (1973 – 1998)," dalam Jurnal Perempuan Volume 22, No. 2 tahun 2017.

DENNI H. R. PINONTOAN

Denni H. R. Pinontoan adalah Pengajar Universitas Kristen Indonesia Tomohon (UKIT) yang aktif dalam *Mawale Movement* di Minahasa. Denni menyelesaikan pendidikan S1, S2 dan S3 pada Fakultas Teologi UKIT Tomohon. Buku terbarunya berjudul "Walian dan Tuan Pandita" menjelaskan pertemuan Kekristenan dan Budaya Minahasa.

ELIFAS TOMIX MASPAITELLA

Elifas Tomix Maspaitella adalah Pendeta yang menjabat sebagai Sekretaris Umum Sinode Gereja Protestan Maluku (GPM) yang menamatkan Pendidikan S1 pada Universitas Kristen Indonesia Maluku dan Pendidikan S2 pada Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga. Pendeta Maspaitella banyak diundang menjadi pembicara pada seminar nasional dan internasional dalam bidang Kekristenan dan Budaya.

ERENS E. KOODOH

Erens E. Koodoh adalah pengajar tetap pada Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Halu Oleo (UHO) Kendari. Erens menyelesaikan pendidikan S3 pada Program Doktoral Antropologi UGM, aktif menulis buku seperti Hukum Adat dan jurnal nasional/internasional. Selain itu, Erens juga aktif pada berbagai organisasi sosial keagamaan: gereja dan organisasi sosial lainnya.

GUSTI GARNIS SASMITA

Gusti Garnis Sasmita adalah alumni Fakultas Kejuruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Negeri Sebelas Maret (UNS). Menulis artikel berjudul "Humanisme dalam Serat Jangka Jayabaya Perpektif *Javanese Worldview* pada Jurnal Religion Volume 8 Nomor 1, 2018.

HARRY BAWONO

Harry Bawono adalah peneliti di Pusat Penelitian dan Pengembangan Sistem Kearsipan, Arsip Nasional Republik Indonesia. Meraih gelar Magister Sosiologi dari Universitas Indonesia. Harry memadukan perspektif Sosiologi dan Archival Studies dalam membedah masalah baik kearsipan maupun masalah sosial budaya lainnya.

IDAMAN

Idaman adalah pengajar Fakultas Hukum, Universitas Halu Oleo (UHO). Alumni Program Doktoral dalam bidang Filsafat pada Pascasarjana, UGM ini menjabat sebagai Ketua Lakpesdam PWNU Sulawesi Tenggara, juga menjadi Kepala Pusat Studi Perbandingan Agama UHO. Idaman aktif menulis di Jurnal Nasional dan Internasional dan menerbitkan buku/editor buku.

ISWANTO

Iswanto adalah Lulusan S3 Unversitas Udayana di bidang Linguistik kebudayaan. Berprofesi sebagai dosen tetap di Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Kupang. Selain sebagai dosen, aktif sebagai peneliti pada bidang bahasa, agama, dan budaya. Korpus data yang telah dikumpulkan mencakup data masyarakat Boti (Dawan), Landu (Rote), Abui (Alor), Blagar (Alor), Melolo (Sumba Timur).

M. YOESOEF

M. Yoesoef adalah pengajar pada Departemen Susastra. Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia. Tahun 2000 – 2002 pernah menjadi pengajar tamu di Jurusan Bahasa Melayu dan Indonesia di Hankuk University of Foreign Studies, Korea Selatan.

MARHAENI L. MAWUNTU

Marhaeni L. Mawuntu adalah Pengajar Fakultas Teologi Universitas Kristen Indonesia Tomohon (UKIT). Marhaeni lulus dari Program S1 Pendidikan Teologi di Universitas Kristen Indonesia Tomohon. Program Pascasarjana S2 dan S3 diselesaikan pada Program Magister dan Doktor Sosiologi Agama, UKSW, Salatiga.

MARTIN CH. LIUFETO

Martin Ch. Liufeto adalah Lulusan S2 Universitas Negeri Malang. Berprofesi sebagai dosen di Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Kupang pada mata kuliah teknologi pendidikan. Selain sebagai dosen, aktif menggeluti dunia penelitian di bidang pengembangan pendidikan dan budaya pada masyarakat di Nusa Tenggara Timur.

NENCY A.HEYDEMANS

Nency A.Heydemans adalah Pengajar Sosiologi Agama di Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Manado. Nency memperoleh gelar Sarjana Teologi dari Fakultas Teologi UKIT Tomohon dan menyelesaikan pendidikan S2 pada program Magister Sains dalam bidang Sosiologi Agama, UKSW, Salatiga.

RIRIS JOHANNA SIAGIAN

Riris Johanna Siagian adalah Pendeta Huria Kristen Batak Protestan (HKBP). Menyelesaikan studi S1 dan S2 di UKSW, Salatiga. Setelah selesai studi S2, mengajar sebagai Dosen STT-HKBP, sambil Studi S3 di tempat yang sama, atas beasiswa UEM Germany. Judul Tesis: Gereja dan Kekuasaan dalam Tata Gereja HKBP. Disertasi: *Sahala* Bagi Pemimpin, keduanya sudah dalam bentuk buku.

SUSIA KARTIKA IMANUELLA

Susia Kartika Imanuella adalah alumni Progdi Ilmu Susastra, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Indonesia. Saat ini bekerja sebagai peneliti pada Lembaga Jalur Timur dan Transkrip yang terfokus pada penelitian kajian tradisi lisan di Sulawesi Selatan.

YANICE JANIS

Yanice Janis adalah pengajar Pendidikan Kristen di IAKN Manado yang menyelesaikan Pendidikan S1 Teologi di UKIT Tomohon dan Program S2 Teologi di Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW), Yogyakarta. Saat ini Yanice sedang menempuh Pendidikan Doktoral dalam bidang Pendidikan Perdamaian di UKDW.

Indeks

A

Agama iv, v, vi, x, xiii, xiv, xv, xvi, 54, 55, 62, 76, 79, 80, 89, 101, 103, 104, 107, 114, 125, 132, 154, 155, 156, 159, 165, 167, 188, 191, 192, 216, 221, 223, 224, 229, 239, 240, 241, 242, 248, 259, 260, 263, 283, 285, 293, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 305, 307, 309, 310, 318, 319, 322

Aluk Todolo viii, 122, 243, 244, 245, 247, 249, 250, 252, 255, 256, 260, 261, 262, 265, 266, 267, 302

Ambon 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 101, 102, 103, 108, 231, 296, 304, 305, 309

B

Barong 147

Batak x, xv, 20, 21, 39, 42, 43, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 301, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 319

Belanda v, vi, viii, 2, 6, 8, 9, 10, 17, 33, 43, 53, 54, 59, 60, 62, 63, 64, 68, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 124, 125, 129, 134, 140, 155, 159, 192, 194, 195, 196, 201, 204, 205, 206, 208, 220, 222, 223, 235, 243, 260, 263, 306

Boti x, xv, 106, 107, 123, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 295, 297, 305, 306, 318

Budaya iv, v, vi, vii, x, xiii, xiv, xv, xvi, 3, 20, 26, 28, 47, 77, 122, 124, 128, 129, 137, 139, 140, 142, 148, 155, 156, 158, 166, 171, 176, 199, 204, 205, 210, 213, 242, 259, 263, 269, 271, 272, 273, 274, 280, 284, 285, 293, 295, 300, 301, 302, 304, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 317, 318, 319, 320, 322

G

Gebyakan 146

Gereja vi, ix, x, xiv, xv, 1, 2, 3, 5, 8, 9, 11, 12, 13, 18, 19, 20, 21, 23, 28, 29, 37, 42, 43, 44, 46, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 66, 71, 72, 76, 77, 80, 87, 91, 93, 101, 102, 103, 106, 108, 110, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 125, 127, 128, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139,

142, 143, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 159, 223, 229, 241, 242, 246, 270, 280, 281, 285, 291, 293, 295, 296, 299, 300, 301, 302, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 317, 319

H

Halaika x, xv, 158, 160, 161, 163, 165, 169, 178, 188, 297

I

Indonesia v, vii, x, xiii, xiv, 2, 20, 21, 27, 28, 29, 32, 37, 39, 42, 43, 48, 51, 53, 54, 68, 87, 89, 90, 91, 100, 101, 102, 103, 104, 108, 111, 117, 121, 122, 123, 124, 136, 138, 140, 148, 153, 154, 155, 156, 159, 179, 184, 186, 188, 210, 216, 223, 241, 269, 270, 280, 285, 293, 295, 296, 297, 299, 302, 303, 304, 306, 308, 311, 312, 313, 317, 318, 319, 320

Inkulturasi 44, 45, 48, 49, 128, 148, 150, 151, 152, 208

J

Jaranan 141, 144, 145, 146, 147, 148, 157, 315

Jawa v, vi, ix, x, xiv, xv, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 83, 108, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 134, 136, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 154, 155, 156, 159, 277, 300, 301, 303, 304, 308, 309, 310, 311, 314

Jawa Timur ix, 3, 6, 7, 8, 11, 14, 125, 126, 127, 134, 136, 148, 151

K

Karismatik vii, 38, 48

Katolik v, vi, xiv, 43, 44, 45, 82, 83, 85, 86, 90, 94, 101, 124, 125, 137, 148, 209, 221, 222, 223, 235, 246, 283, 296

Kediri ix, xv, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 146, 147, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 295, 296, 297, 298, 299, 302, 303, 305, 309, 312

Kejawen ix, xv, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 148, 149, 150, 151, 152

Komunitas 5, 16, 28, 78, 139, 154, 156, 220, 229, 230, 240, 288, 289, 292, 300, 307, 308, 310

Kosmologi 166, 170

Kristenisasi iv, vi, viii, ix, x, xiii, xiv, xv, xvi, 28, 42, 124, 125, 126, 127, 130, 131, 136, 137, 139, 147, 151, 152, 154, 155, 156, 187, 222, 266, 267, 295, 301, 304, 305, 308, 310, 318, 322

Kultural ix, 2, 14, 16, 17, 26, 100, 107, 129, 192, 193, 194, 198, 200, 202, 203, 204, 207, 208, 211, 213, 215, 256

L

Liturgi v, x, xv, 115, 121, 154, 155,

158, 166, 167, 170, 171, 176, 185, 295, 296, 304
Lokal xvi, 77, 110, 191, 192, 280, 304

M

Mahasa 194, 195, 196, 205, 235
Maluku v, vi, viii, xv, 22, 79, 80, 81, 82, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 159, 193, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 303, 305, 309, 311, 317
Mangrara Banua viii, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 256, 258, 259, 260, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 302
Minahasa viii, ix, xvi, 91, 106, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 295, 296, 299, 300, 301, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 317
Misionaris 5, 6, 9, 39, 66, 216, 307
Missie 125
Monahu ndau' viii, ix
Multikultural 27

N

Narasi x, 127, 130, 136, 158, 159, 161, 166, 168, 169, 170, 174, 181, 184, 186, 200, 201, 202, 207, 208, 213, 219, 228, 229, 237, 239, 240, 255, 256, 266, 267
NGZV 8, 9, 10, 12

P

Protestan viii, 90, 91, 94, 105, 108, 208

R

Rote vii, xv, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 41, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 159, 295, 300, 315, 318

S

Sahala x, xv, 53, 54, 73, 77, 309, 319
Sidorejo ix, xv, 124, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 148, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 295, 296, 298, 299, 307, 309, 315
Sulawesi Tenggara viii, ix, xv, 96, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 295, 297, 302, 318

T

Taranak ix, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 215
Teologi v, 91, 102, 216, 241, 242, 287, 299, 305, 307, 310, 312, 317, 319, 320

Toleran xiii, 272
Toraja viii, 42, 51, 106, 121, 122, 123, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 253, 255, 256, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 295, 297, 299, 302, 305, 306, 307, 308, 311, 312, 313
Tradisi xv, 31, 32, 37, 93, 107, 122, 163, 209, 231, 232, 235, 267, 269, 270, 302, 305
Transformasi v, 120, 216, 227, 228, 242, 289, 299, 307

U

Ukung 193, 194, 195, 201, 208, 211
Ume kbubu 171, 172, 173, 174, 186, 187

W

Wanua viii
Wayang v, 22, 24, 25, 293, 312

Z

Zending 5, 7, 9, 10, 12, 29, 77, 90, 91, 108, 109, 110, 111, 112, 122, 125, 126, 133, 135, 153, 192, 305, 307, 310

www.elsaonline.com

voice of the voiceless

AGAMA & BUDAYA

NUSANTARA

PASCA KRISTENISASI

Buku ini merupakan upaya kecil untuk menjawab kegelisahan kami dari Nusantara Institute atas fenomena terpinggirnya budaya dan agama lokal di Indonesia. Sebetulnya, terpuruknya agama dan budaya lokal itu sudah berlangsung sangat lama tetapi baru terjadi secara masif, intens, dan bahkan brutal sejak pemerintah Orde Baru dan semakin menguat saat ini seiring dengan munculnya aneka ragam kelompok reformis, militan, dan konservatif agama. Sebagai sebuah karya akademik, telaah terhadap hubungan antara negara dan agama/budaya menjadi obyek yang terus menerus dikaji. Tulisan-tulisan dalam volume ini merupakan upaya untuk turut mengisi ruang yang tak pernah sepi dari kerja-kerja akademik ini. Apa yang disajikan dalam buku ini setidaknya memberikan kesempatan untuk melihat proses Kristenisasi (dalam kaitannya dengan agama lokal) dengan pola yang tidak tunggal, variatif. Termasuk instrumen yang digunakannya, serta agen yang mengeksekusinya.

Izak Y. M. Lattu adalah Deputi Direktur Bidang Studi Tradisi dan Budaya Nusantara di Nusantara Institute. Izak adalah pengajar Pascasarjana (M.Si/Dr) UKSW, CRCS UGM, dan Kajian Wilayah Amerika, UI. Tulisan terbarunya tentang *Interaksi Agama Berbasis Tradisi Lisan* dimuat pada Annual Review of the Sociology of Religion Volume 10, 2019, dan *Teologi Tanpa Tinta hubungan Kekristenan dan Budaya* dalam Buku Penghargaan kepada Kardinal Profesor I. Suharyo, SJ, 2020.

Tedi Kholiludin adalah Staf Pengajar di Fakultas Agama Islam Universitas Wahid Hasyim Semarang dan Peneliti di Yayasan Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Semarang. Memperoleh gelar Doktor Sosiologi Agama dari Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW) Salatiga. Ia telah menulis sejumlah buku antara lain *Kuasa Negara Atas Agama: Politik Pengakuan, Diskursus Agama Resmi dan Diskriminasi Hak Sipil* (2009), *Jalan Sunyi Pewaris Tradisi* (2014), *Menjaga Tradisi di Garis Tepi: Identitas, Pertahanan dan Perlawanan Kultural Masyarakat Etno-Religius* (2018) dan lain-lain.

eLSA Press

eLSA Semarang
@elsa_smg/Sosial dan Agama
penerbit_elsa

Penerbit:
Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press
Perumahan Bukit Walisongo Permai, Jl. Sunan Ampel Blok V No. 11 Tambakaji-Ngaliyan-Semarang 50185,
Telp/Fax: (024) 7627587, CP: 082134000213 (Admin),
email: elsa_smg@yahoo.co.id. Website: www.elsaonline.com

ISBN 978-602-6418-68-5